Editat de
Jonathan Dancy
şi
Ernest Sosa

Dicţionar de Filosofia Cunoaşterii

Volumul I: A – H

Traducere din limba engleză de
Gheorghe Ştefanov, Corina Ştefanov,
Anabela Zagura şi Dan Bărbulescu

Coordonare terminologică
Gheorghe Ştefanov

EDITORI
Marius Chivu
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

COPERTA
Dan Stanciu

REDACTOR
Gilbert Lepădatu

TEHNOREDACTOR
Cristian Claudiu Coban

ISBN 973-9419-10-0



Tipografia MULTIPRINT Iași
Str. Sf. Lazăr 49, Iași 6600
tel/fax: 032 211225, 211252

La această carte au contribuit

Peter Achinstein
Johns Hopkins University

Felicia Ackerman
Brown University

Laird Addis
University of Iowa

Linda Alchoff
Syracuse University

J. V. Allen
University of Pittsburg

Robert F. Almender
Georgia State University

William P. Alston
Syracuse University

C. Anthony Anderson
University of Minnesota

Robert Audi
University of Nebraska - Lincoln

Michael Ayers
Wadham College, Oxford

David Bakhurst
Queen'sUniversityofKingston, Canada

Thomas Baldwin
Clare College, Cambridge

David Bell
University of Sheffield

Akeel Bilgrami
Columbia University

Graham Bird
University of Manchester

David Bloor
University of Edinburgh

David Blumenfeld
Georgia State University

Laurence BonJour
University of Washington

Clive Borst
Keele University

L. S. Carrier
University of Miami

Albet Casullo
University of Nebraska - Lincoln

R. M. Chisolm
Brown University

Lorraine Code
York University, Ontario

L. Jonathan Cohen
The Queen's College, Oxford

Stewart Cohen
Arizona State University

John J. Compton
Vanderbil University

Earl Conee
University of Rochester

John Cottingham
University of Reading

Robert Cummins
University of Arizona

Edwin Curley
University Illinois at Chicago

Fred D'Agostino
University of New England, Australia

Vrinda Dalmiyra
Montana State University

Jonathan Dancy
Keele University

Fred Dretske
Stanford University

Catherine Z. Elgin
Lexington, Massachusetts

Edward Erwin
University of Miami

Richard Feldman
University of Rochester

Richard Foley
Rutgers University

Dagfin Føllesdal
University of Oslo and Stanford University

Graeme Forbes
Tulane University

Richard Fumerton
University of Iowa

Don Garret
University of Utah

Margaret Gilbert
University of Connecticut

Carl Ginet
Cornell University

Hans - Johann Glock
University of Reading

Alan H. Goldman
University of Miami

Alvin I. Goldman
University of Arizona

Jorje J. E. Gracia
State University of New York at Buffalo

Richard E. Grandy
Rice University

A. C. Grayling
St. Anne's College, Oxford

John Greco
Fordham University

Patrick Grim
State University of New York at Stony Brooke

Charles Guignon
University of Vermont

Susan Haack
University of Miami

P. M. S. Hacker
St. John's College, Oxford

Andy Hamilton
Keele University

Peter H. Hare
State university of New York at Buffalo

Gilbert Harman
Princeton University

Adrian Heathcote
Australian National University

John Heil
Davidson College, North Carolina

Risto Hilpinen
University of Miami

Jaakko Hintikka
Florida State University

Christopher Hookway
University o Birmingham

Jim Hopkins
King's College, London

Paul Horwich
Massachusetts Institute of Technology

Bruce Hunter
Universty of Alberta

Terence Irwin
Cornell Universty

FrankJackson
Australin National University

Jerrold J. Katz
City Universty of New York

Jaegwon Kim
Brown University

Richard F. Kitchener
Colorado State University

Peter D Klein
Rutgers University

Hilary Kornblith
Univrsity of Vermont

John Lachs
Vanderbilt University

Keith Lehrer
University of Arizona

Noah M. Lemos
DePauw University

Ernest LePOre
Rutgers University

J.H. Lesher
University of Maryland

Paisley Livingston
McGill University

Steven Luper - Foy
Trinity University, Texas

Marilyn McCord Adams
University of California, Los Angeles

Gregory McCulloch
University of Nottingham

Scott MacDonald
University of Iowa

David McNaughton
Keele University

David B. Martens
Mount Royal College, Calgary

Jack Meiland
University of Michigan

Phillip Mitsis
Cornell University

J. N. Mohanty
Temple University, Philadelphia

Jame Montmarquet
Tennesee State University

Paul K. Moser
Layola University at Chicago

Alexander Nehamas
Princeton University

Anthony O'Hear
University of Bradford

M. Okrent
Baites College, Lewinston, Maine

George Pappas
Ohio State University

Christopher Peacocke
Magdalen College, Oxford

Michael Pendlebury
University ofthe Wiwatersrand

Philip Petit
Australian National University

Alvin Platinga
University of Notre Dame

Leon Pompa
University of Birmingham

Richard Popkin
Washington University, St. Louis, Missouri

John F. Post
Vanderbilt University

Nicholas Rescher
University of Pittsburgh

G. A. J. Rogers
Keele University

Jay Rosenberg
University of North Carolina

R. M. Sainsbury
King's College, London

Wesley C. Salmon
University of Pittsburgh

Donald W. Sherburne
Vanderbilt University

Sydney Shoemaker
Cornell University

Robert K. Shope
University of Massachusetts at Boston

Harvey Siegel
University of Miami

John Skorupski
University of St. Andrews

Brian Skyrms
University of California ar Irvine

R. C. Sleigh
University of Massachusetts at Amherst

Steve Smith
Wolfson College, Oxford

P. F. Snowdon
Exeter College, Oxford

Elliot Sober
University of Wisconsin, Madison

Tom Sorell
University of Essex

Roy A. Sorensen
New York University

Ernest Sosa
Brown University

Edward Stein
New York University

Mark Steiner
Hebrew University, Jerusalem

Matthias Steup
St Cloud State University

Charlotte Stough
Uiversity of California at Santa Barbara

Steven K. Strange
Emory University

Barry Stroud
University of California, Berkeley

Robert S. Tragesser
Columbia University

John Troyer
University of Connecticut

Thomas Tymoczko
Smith College, Northampton, Massachusetts

James Van Cleve
Brown University

Jonathan Vogel
Amherst College, Massachusetts

Douglas N. Walton
University of Winnipeg

Kenneth R. Westphal
University of New Hampshire

Samuel S. Wheeler III
University of Connecticut

Nicholas P. White
University of Michigan, Ann Arbor

Michael Williams
Northwesern University

R.S. Woolhouse
University of York

Cuvânt înainte

Cititorul român poate asocia termenului epistemologie semnificații diferite. În utilizarea sa consacrată, în limba franceză, cuvântul desemnează ansamblul preocupărilor centrate pe analiza naturii, evoluției, întinderii și valorii cunoașterii științifice, preocupări ale căror începuturi datează din secolul al XIX-lea și intră într-o fază matură deja la mijlocul secolului care se încheie. În schimb în engleza de astăzi, cuvântul stă pentru teoria analitică a cunoașterii, o disciplină mai nouă care se situează în continuarea teoriei tradiționale a cunoașterii. Utilizând tehnici logic-formale sau neformale de analiză, epistemologia urmărește să ofere instrumente conceptuale adecvate pentru analiza pretențiilor de cunoaștere ale opiniilor din viața de fiecare zi, precum și din știință. Preocupările pentru analiza condițiilor cunoașterii în genere sunt comune reflecțiilor asupra cunoașterii pe care le întâlnim la filosofi moderni britanici de orientare empiristă cum sunt John Locke, David Hume, Thomas Reid sau John Stuart Mill și în lucrările epistemologilor contemporani. Caracteristica distinctivă a cercetărilor epistemologice actuale o constituie standardele considerabil mai înalte ale analizei și ale examenului critic.

Bazele noii discipline filosofice au fost puse prin lucrări de pionierat ale lui Alfred J. Ayer și Roderick M. Chisolm. Un scurt dar provocator articol publicat în 1963 de filosoful american Edmund Gettier - *Este cunoașterea o opinie adevărată și întemeiată?* - a stimulat puternic preocupările epistemologice, așa cum o arată creșterea exponențială a articolelor de revistă și a cărților consacrate unor concepte centrale ale noii discipline cum sunt opinie, adevăr, întemeiere, dat, evidență, certitudine, scepticism și altele asociate acestora. Chisolm, un pionier al teoriei analitice a cunoașterii delimitează epistemologia, în autobiografia sa intelectuală scrisă în anii optzeci, în termenii următori: „Proiectul epistemologic este o încercare de a răspunde la întrebările socratice «Ce cunosc?» și «Ce pot să cunosc?». Se presupune (1) că cercetătorul *poate* descoperi răspunsul la aceste întrebări, (2) că o cunoștință este o opinie adevărată care este *întemeiată* și (3) că o opinie poate să fie întemeiată și să nu fie *adevărată* sau poate fi adevărată dar nu întemeiată". Iar unul din editorii cărții de față, Jonathan Dancy, afirma într-o lucrare de introducere în epistemologie că aceasta este disciplina care se concentrează asupra formulării unor răspunsuri la întrebări-cheie cum ar fi: Ce este cunoașterea? Care sunt cerințele întemeierii opiniilor noastre? Ce putem cunoaște? Care este diferența dintre a cunoaște și a avea o opinie adevărată? Ce relație există între a cunoaște și a vedea? Cum se poate răspunde argumentelor sceptice mai vechi sau mai noi produse de filosofi?

Acest dicționar de epistemologie se încadrează într-o serie a editurii Blackwell din Oxford, serie în care au apărut deja lucrări de referință cu același profil consacrate esteticii, eticii și filosofiei politice. Cred că el merită atenția deosebită a amatorilor de filosofie și, desigur, a tuturor

celor ce studiază sau profesează filosofia, din cel puțin trei motive:

Mai întâi, datorită ariei sale de cuprindere. Cele aproximativ 250 de articole acoperă nu numai temele și conceptele epistemologiei, ci și concepte ale unor discipline apropiate, cu relevanță pentru epistemologie, cum sunt concepte ale logicii (deducție, inducție, argument, paradox), ale filosofiei minții (percepție, memorie, informație, intenționalitate) sau a le metafizicii formale (existența, calități primare și calități secundare). Sunt caracterizate marile tipuri de cunoaștere cum sunt cunoașterea perceptivă, cunoșterea propozițională, cunoașterea matematică, istorică și fenomenologică, cunoașterea filosofică, religioasă și paranormală. Un număr de articole sunt consacrate varietăților epistemologiei: epistemologia științelor naturii, a științelor sociale, epistemologia genetică, epistemologia naturalizată. Este prezentată tema filosofică desemnată astăzi prin expresia moartea epistemologiei. Un loc important îl ocupă prezentarea principalelor curente și orientări epistemologice ale trecutului și prezentului: empirism, raționalism, apriorism, solipsism, realism, pragmatism, instrumentalism, fizicalism, scepticism, fundaționalism, coerentism, internalism și externalism. În articolele cuprinzătoare sunt prezentate contribuțiile marilor precursori ai epistemologiei contemporane - Platon, Aristotel, Descartes, Locke, Hume, Kant, Mill, Pierce - precum și relevanța pentru epistemologie a operei unor gânditori ai secolului XX ca E. Husserl, M. Heidegger, B. Russel, G. Moore, L. Wittgenstein, H.G. Gadammer, M. Foucault, J. Habermas.

În al doilea rând, datorită calității profesionale neobișnuite a autorilor articolelor chiar și prin raportare la multe lucrări de referință cu pretenții. Din lista autorilor nu lipsește aproape nici unul din filosofii în viață care au adus contribuții semnificative la literatura epistemologică a ultimelor decenii. Această listă cuprinde pe W.P. Alston, L.Bonjour, R.M. Chisolm, L.J. Cohen, F. Dretske, E. Gettier, A.J. Goldman, S. Haak, G. Harman, J. Hintikka, J. Kim, Ph. Kitcher, P.D. Klein, H. Kornblith, K. Lehrer, P.K. Moser, G. Pappas, A. Plantinga, H. Putnam, E. Sosa, B. Stroud, M. Williams.

În al treilea rând, această carte oferă un instrument deosebit de valoros tuturor cititorilor interesați să identifice sursele primare prin bibliografia atașată la sfârșitul fiecărui articol, bibliografie ce consemnează contribuțiile cele mai importante la elaborarea, formularea și critica conceptelor, temelor și orientărilor epistemologice până la începutul anilor nouăzeci.

Sunt convins că utilitatea acestui vademecum într-un domeniu mai nou și deosebit de activ al cercetărilor filosofice contemporane va răsplăti eforturile traducătorilor și strădaniile editurii care îl pune la dispoziția publicului românesc.

Mircea Flonta

Nota traducătorilor

Dorim să semnalăm trei probleme cu care ne-am confruntat pe parcursul acestei traduceri: (1) o parte destul de semnificativă din terminologia engleză de specialitate nu avea corespondent în limba română; în acest sens, chiar dacă unele soluții de traducere pot părea conjuncturale, riscate etc., ele pot constitui, în opinia noastră, o bază de plecare pentru fixări terminologice ulterioare; (2) terminologia existentă în limba română prezintă, nu neapărat în mai mare măsură decât în limbi consacrate ale filosofiei, o serie de rupturi și fluctuații; autori și traducători români remarcabili ai domeniului folosesc uneori termeni sau sintagme ce diferă, corespunzând unui singur termen englezesc; în majoritatea situațiilor de acest fel nu am propus soluții noi față de cele existente, optând pentru una sau alta dintre „tabere"; (3) datorită întinderii lucrării și numărului mare de colaboratori ai acesteia, unele cuvinte și expresii tehnice nu sunt folosite unitar chiar în originalul englez; în traducere am încercat să redăm, pe cât posibil, unitatea terminologică, avertizând asupra schimbărilor, acolo unde era cazul.

Dincolo de problemele legate de limbajul tehnic al epistemologiei, maniera analitică a autorilor dicționarului a condus la unele dificultăți „gramaticale", datorate faptului că unele resurse de acest tip ale limbii engleze - exploatate în situații precum: construirea unor cuvinte ori sintagme noi (una dintre îndeletnicirile favorite ale filosofilor), sporirea preciziei prin expediente ale topicii, mixarea limbajului natural cu enunțuri și expresii formale etc. - nu erau dublate de posibilități analoage ale limbii române. În câteva situații delicate am fost nevoiți să optăm pentru a sacrifica precizia în favoarea inteligibilității, încercând să introducem cât mai puține inovații lingvistice și, de asemenea, să păstrăm naturalețea limbii române. Pe de altă parte, acolo unde precizia conceptuală o cerea, am renunțat la anumite ingerințe stilistice (cum ar fi, de pildă, evitarea repetițiilor sau a cacofoniilor), adoptând o atitudine prezentă, în parte, și în textul original.

Față de lămuririle terminologice ce pot fi întâlnite în notele de subsol ale traducătorilor (pentru o soluție de traducere locală, la prima apariție a termenului, iar pentru una globală, la articolul de dicționar în al cărui titlu este inclus termenul respectiv), se cuvine să adăugăm unele precizări cu caracter general. Șirul de termeni: *sentence / statement / proposition / judgement / utterance / assertion / claim / affirmation* a fost tradus după cum urmează: (a) acolo unde distincția *proposition / sentence* era relevantă, ea a fost preluată în limba română de distincția judecată / propoziție (propoziție gramaticală); (b) în rest, am tradus proposition prin propoziție; (c) judgement, alături de proposition (cazul (a)) și în contextele

logice a fost tradus prin judecată logică, iar în alte cazuri (destul de rare) prin judecată; (d) claim a fost tradus, ținând cont de nuanța evaluativă a autorului textului, prin pretenție sau afirmație; (e) termenii statement, utterance, assertion şi affirmation au fost traduşi în mod constant, atunci când au apărut ca termeni tehnici, prin enunț, rostire, aserțiune şi respectiv afirmație. Şirul de termeni: meaning / sense / reference a fost echivalat prin şirul: înțeles / sens / referință. În contexte logice, argument a fost tradus prin raționament. Am tradus knowledge şi to know, în funcție de context, prin cunoaştere (ca proces), cunoştințe (cunoaşterea ca produs), respectiv prin a cunoaşte şi a şti. Şirul de termeni warrant / ground / justification / foundation / evidence a fost tradus astfel: (a) warrant a fost tradus prin temei, iar în câteva cazuri, acolo unde fie a apărut alături de alți termeni din cadrul şirului, fie a jucat un rol special, prin garanție; (b) justification a fost tradus, de obicei, prin întemeiere, iar alături de alți termeni, atunci când era necesară o distincție, prin justificare; (c) foundation a fost tradus prin fundament, dar şi prin întemeiere (o altă soluție de traducere, fundamentare, ne-a părut forțată); (d) ground, respectiv grounding, au fost traduse prin temei şi, din nou, întemeiere; (e) evidence a primit mai multe traduceri, fiind tradus deopotrivă prin dovadă şi evidență, dar uneori şi prin temei şi chiar fapt; de multe ori, datorită oscilațiilor terminologice, acest termen a fost păstrat între paranteze, în original, în cadrul traducerii.

Referirile la numele traducătorilor sunt date, în încheierea articolelor de dicționar, după cum urmează:

[D. B.] - Dan Bărbulescu

[C. Ş.] - Corina Ştefanov

[G. Ş.] - Gheorghe Ştefanov

[A. Z.] - Anabella Zagura

Introducere

Prezentul dicționar, ca și majoritatea celorlalte volume din seria dicționarelor de filosofie ale editurii Blackwell, este organizat ca o carte de referință standard, cu articole de diverse întinderi (între 250 și 3500 de cuvinte), aranjate în ordine alfabetică, despre teoriile, autorii, ideile, distincțiile și conceptele de primă importanță în epistemologie. El se adresează unui public larg, dar se admite, în același timp, că natura epistemologiei contemporane impune, inevitabil, restricții în această privință. În alte ramuri ale filosofiei rămâne posibil să concepi o carte care este accesibilă în mod larg cititorului comun. În epistemologie, totuși, este de așteptat ca publicul principal să fie constituit din studenți, cercetători și profesori de filosofie și acestora li se adresează, în primul rând, dicționarul. O mică parte dintre subiecte nu pot fi tratate decât la un nivel avansat - ele nu au fost excluse din acest motiv, o mai mică acoperire a domeniului devenind incompletă. Însă marea majoritate sunt accesibile pentru toate nivelele de cititori avuți în vedere.

Nu toate articolele sunt inteligibile în mod independent. Cel puțin, nu cititorului neexperimentat. Aici intervine sistemul de referințe încrucișate. Am folosit două metode corelate de a-i ghida pe cititori de la un articol la altul. În cadrul textului însuși, unii termeni apar cu majuscule. Acest lucru se va petrece adesea atunci când se face trimitere la DESCARTES sau REALISM, de exemplu. Aceasta înseamnă că există un articol dedicat persoanei sau subiectului respectiv, și că ar merita să fie consultat în contextul prezent. Simplul fapt că există un articol dedicat persoanei respective sau subiectului nu va fi totuși suficient pentru o evidențiere. Nu toate referirile la Descartes sau la realism sunt semnificative. Mai mult, o persoană sau un subiect s-ar putea să nu fie evidențiate în acest fel la prima apariție în cadrul unui articol. Aș putea aștepta un moment mai bun, să zicem. Iar uneori una și aceeași persoană sau același subiect sunt evidențiate de mai multe ori în cadrul aceluiași articol, acolo unde a existat o întrerupere mai lungă sau mi s-a părut potrivit pentru un anumit motiv.

Majoritatea evidențierilor ce sunt făcute în corpul textului au această formă: un cuvânt sau o expresie sunt scrise cu majuscule în propoziție, cum am făcut mai înainte cu DESCARTES. Făcând acest lucru, nu am insistat ca cuvântul scris cu majuscule să fie *exact* la fel cu titlul articolului la care este trimis cititorul. De exemplu, îl pot trimite pe cititor la articolul despre realism printr-o semnalare făcută în interiorul observației că Santayana a fost un REALIST. Cu toate acestea, mi-a fost imposibil uneori să introduc trimiterea în text în acest fel. În aceste cazuri ea este inserată la sfârșitul propoziției sau al paragrafului relevant.

De asemeni, trimiteri încrucișate se găsesc și la sfârșitul celor mai m lte dintre articole. Aceste trimiteri îndeplinesc două funcții. În primul

rând, ele mă ajută să indic, la fiecare articol, domeniile cu care acesta are legături, dar care nu au apărut, în mod semnificativ, în textul lui. În al doilea rând, ele mă ajută să insist puțin ca dumneavoastră să vă gândiți încă o dată să consultați un articol ce a fost marcat, deja, în text.

Seria de dicționare Blackwell este concepută pentru a viza, în primul rând, filosofia anglo-americană. Subiectele ce urmau a fi tratate au fost selectate de către editori pornind de la acest criteriu. Însă aceasta nu înseamnă că alte tradiții sunt complet ignorate. Există un articol despre epistemologia indiană şi, pe lângă articolul general despre epistemologia continentală, mai există multe articole despre autori din această tradiție, prezentați individual. Totuşi, nu avem pretenția de a fi acoperit acestă tradiție la fel de detaliat cum am acoperit tradiția care este vizată în principal.

S-ar putea considera că ilustrația de pe supracopertă este sugestivă pentru abordarea noastră generală. Ea îl înfățişează pe gânditorul solitar studiind în intimitate. Oare nu este el un minunat exemplu pentru abordarea carteziană a epistemologiei, abordare atât de caracteristică tradiției analitice anglo-americane şi respinsă de cea continentală? Există aici un adevăr la care vom ajunge imediat. Împotriva lui sunt de spus două chestiuni. În primul rând, încercarea de a scăpa din ghearele paradigmei carteziene este la fel de obişnuită în tradiția analitică aşa cum este şi în afara ei. În al doilea rând, gânditorul nostru solitar nu este deloc atât de solitar. El citeşte o carte, ceea ce ar fi putea însemna că el nu se bazează în întregime pe propriile-i resurse, aşa cum ar trebui să procedeze mintea carteziană (*vezi* REID, MĂRTURIE). Împotriva acestui lucru s-ar putea susține că imaginea exemplifică o concepție despre cunoaştere ca fiind ceva ce trebuie dobândit mai degrabă prin cercetare rațională şi percepție, decât în viața practică şi în acțiune. Acest "logo-centrism" poate fi o trăsătură mai insidioasă a abordării carteziene şi, cu siguranță, accentul pus pe practică şi acțiune este specific epistemologiei continentale (*vezi*, de pildă, HEIDEGGER), ca un accent pus pe considerațiile sociale.

O dificultate cu care s-au confruntat editorii în alegerea subiectelor care să fie tratate a fost generată de interconectările domeniilor filosofice. Într-o anumită măsură, am putea separa epistemologia de domeniile adiacente, dar asta doar cu un întemeiat sentiment de artificialitate. Domeniile cele mai apropiate sunt metafizica, filosofia minții şi filosofia ştiinței. Aceasta ne-a creat două probleme: una teoretică şi una practică. Cea practică a fost că, atunci când ne gândeam dacă să includem un articol despre un anumit subiect, trebuia să ne întrebăm dacă există vreun articol despre acel subiect în celelalte dicționare şi, dacă există, cum ar trebui să se coreleze articolul nostru cu celălalt. La limită, avem un articol despre ştiințele naturii, un domeniu căruia îi va fi dedicat un spațiu vast într-un alt dicționar. Există însă multe alte cazuri în care tratările noastre

restrânse despre unele subiecte, în acest dicţionar, se datorează sentimentului că articolul cel mai amplu despre ele nu ar trebui să apară într-un Dicţionar de epistemologie. Problema teoretică a constat în faptul că există multe ocazii în care concepţiile din epistemologie sunt dependente de concepţiile din metafizică sau din filosofia minţii, iar noi nu am putea acoperi totul la fel de bine. Colaboratorii au fost rugaţi să se concentreze asupra epistemologiei, iar articolele au fost scrise în conformitate cu aceasta. De aceea, când veţi citi articole despre autori prezentaţi individual, va trebui să ţineţi seama de faptul că acestea nu pretind să constituie nişte prezentări complete despre preocupările autorilor respectivi în filosofie; articolele se concentrează, pe cât posibil, asupra epistemologiei. Acelaşi lucru este valabil şi în privinţa subiectelor. Articolul despre ştiinţele naturii se ocupă numai de epistemologia ştiinţei, articolul despre convingerea religioasă se limitează şi el la consideraţiile epistemologice şi aşa mai departe. Limitarea la epistemologie este de obicei implicită, mai degrabă decât explicită; altminteri, fiecare articol ar fi trebuit să înceapă cu formule de genul: "epistemologia lui X".

Acest dicţionar are doi editori, despărţiţi unul de altul de către Atlantic (şi reuniţi prin intermediul poştei electronice). Forma lui, în linii mari, a fost concepută în perioada unui foarte plăcut weekend pe care l-am petrecut în Providence (RI), în primăvara lui 1989. După aceea, m-am bazat pe Ernest Sosa pentru o serie constantă de sugestii privind persoanele din Statele Unite pe care le-am putea aborda ca posibili colaboratori - sugestii care au făcut dovada profesionalismului său de invidiat. Alegerea colaboratorilor din Anglia a ţinut de propria-mi responsabilitate. Dincolo de aceasta, editarea amănunţită a contribuţiilor a intrat în competenţa mea, deşi sunt foarte recunoscător co-editorului meu pentru ajutorul şi sfaturile acordate în legătură cu problemele spinoase ce s-au ivit. Desigur, sunt la fel de recunoscător colaboratorilor noştri pentru a fi fost dispuşi să preia o sarcină ce s-a dovedit, în multe cazuri, lipsită de mulţumire şi departe de a fi uşoară - ca şi pentru deschiderea cu care atât de mulţi dintre aceştia au primit sugestiile mele de a face modificări, pentru a intra în acord cu propria-mi idee despre cum ar trebui să fie lucrurile. Am avut multe ocazii de a-mi exprima aprecierea pentru profesionalismul profesiei .

În final, doresc să mulţumesc soţiei mele Sarah, care m-a ajutat în diverse aspecte ale procesului de editare, ca şi fiului meu Hugh care a petrecut două săptămâni toamna trecută redactând pe computer articolele. Pentru o vreme, acest dicţionar a fost o problemă de familie.

Keele, februarie 1992 JONATHAN DANCY

A

a priori / a posteriori

Distincția a priori / a posteriori a fost aplicată unui mare număr de obiecte, incluzând conceptele, propozițiile, adevărurile și cunoașterea. Preocuparea noastră primă va fi aceea pentru distincția *epistemică* dintre cunoaștere a priori și a posteriori. Cea mai obișnuită cale de a trasa distincția este prin referire la afirmația lui KANT că cunoașterea a priori este absolut independentă față de întreaga experiență (*vezi* CUNOAȘTERE APRIORI). Este general acceptat că cunoașterea lui S că *p* este independentă de experiență doar în cazul în care opinia lui S că *p* este *întemeiată* independent față de experiență. Unii autori (Butchvarov, 1970; Pollock, 1974), totuși, găsesc această caracterizare *negativă* a cunoașterii a priori ca fiind nesatisfăcătoare și au optat pentru a oferi o caracterizare *pozitivă*, în termenii unui tip de întemeiere de care depinde o astfel de cunoaștere. În fine, alți autori (Putnam, 1983; Chisholm, 1989) au încercat să traseze distincția introducând concepte precum necesitatea și imposibilitatea revizuirii raționale[1], și nu în termenii unei întemeiere relevante pentru cunoașterea a priori.

Cel ce caracterizează cunoașterea a priori în termenii întemeierii ce este independentă de experiență se confruntă cu sarcina de articula sensul relevant al experienței. Proponenții a priori-ului citează adesea „intuiția" sau „aprehensiunea intuitivă" ca sursă a întemeierii a priori. În plus, ei susțin că acești termeni se referă la un tip distinct de experiență care este atât comună, cât și familiară majorității indivizilor. Totuși, există un sens larg al experienței în care întemeierea apriori *nu* este independentă de experiență. O strategie inițială atractivă este cea de a sugera că întemeierea a priori trebuie să fie independentă de experiența *sensibilă*. Dar această descriere este prea îngustă, de vreme ce memoria, de exemplu, nu este o formă de experiență sensibilă, dar întemeierea bazată pe memorie se presupune că nu este a priori. Par să rămână doar două opțiuni: a oferi o caracterizare generală a sensului relevant al experienței sau a enumera acele surse ce țin de experiență. Caracterizările generale ale experienței susțin adesea că experiența furnizează informații specifice lumii actuale, în timp ce sursele ce nu țin de experiență furnizează informații despre toate lumile posibile. Această abordare însă

1 Engl.: rational irevisability. Vom folosi în continuare sintagma „irevizuibilitate rațională". (N. t.)

reduce conceptul de întemeiere rebazată pe experiență la conceptul de a fi întemeiat în credința într-un adevăr necesar. Descrierile prin enumerare se confruntă cu două probleme: (1) există anumite controverse cu privire la care surse se fie incluse în listă, și (2) nu există nici o garanție că lista este completă. Este general acceptat că percepția și memoria ar trebui să fie incluse. INTROSPECȚIA este totuși problematică. Opiniile despre stările de conștiință și despre maniera în care îi apar cuiva sunt privite în mod plauzibil ca fiind întemeiate prin experiență. Totuși unii autori, precum Pap (1958), susțin că experimentele în imaginație sunt sursa întemeierii a priori. Chiar dacă această dispută este respinsă și întemeierea a priori este caracterizată ca întemeiere independentă față de faptele (*evidences*) percepției, memoriei și introspecției, rămâne posibil să existe alte surse ale întemeierii. Dacă s-ar întâmpla ca și clarviziunea, de pildă, să fie o sursă a unor opinii întemeiate, asemenea opinii ar fi întemeiate a priori, după descrierea enumerativă.

Abordarea cea mai obișnuită pentru a oferi o caracterizare pozitivă a întemeierii a priori este de a susține că în cazul propozițiilor a priori de bază, înțelegerea unei propoziții este suficientă pentru a da temeiuri cuiva să creadă că ea este adevărată. Această abordare se confruntă cu două chestiuni presante. Ce înseamnă să înțelegi o propoziție într-o manieră care să fie suficientă pentru întemeiere? Cum întemeiază o asemenea înțelegere pe cineva în a crede o propoziție? Proponenții abordării disting de obicei a înțelege cuvintele folosite pentru a exprima o propoziție de a aprehenda înțelesul propoziției însăși și susțin că al doilea fel de înțelegere este cel relevant pentru întemeierea a priori. Dar această mișcare pur și simplu mută problema la cea de a specifica ce anume înseamnă a aprehenda o propoziție. Fără o soluție la această problemă este dificil, dacă nu imposibil, să evaluezi descrierea, de vreme ce nu putem fi siguri că sensul cerut al aprehensiunii nu întemeiază la fel de bine propoziții a posteriori paradigmatice. Se spune chiar mai puțin despre maniera în care aprehendarea unei propoziții întemeiază pe cineva în a crede că este adevărată. Proponenții se mulțumesc adesea cu simpla asertiune că cineva care înțelege o propoziție a priori de bază poate prin aceasta să „vadă" că este adevărată. Dar ceea ce reclamă explicație este felul cum înțelegerea unei propoziții face capabil pe cineva să vadă că este adevărată.

Dificultățile în caracterizarea întemeierii a priori fie în termeni de independență față de experiență, fie prin sursele sale au condus pe unii autori la a introduce conceptul de necesitate în descrierile lor, deși acest apel ia variate forme. Unii l-au folosit ca pe o condiție necesară pentru întemeierea a priori, alții l-au folosit ca o condiție suficientă, în timp ce alții l-au folosit pentru ambele. Pretinzând că necesitatea este un criteriu al a priori-ului, Kant a susținut că necesitatea este o condiție *suficientă* pentru întemeierea a priori (*vezi* CUNOAȘTERE A PRIORI). Această

pretenție, totuși, necesită clarificări suplimentare. Sunt trei teze ce privesc relația dintre a priori și necesar, ce pot fi distinse: (1) Dacă *p* este o propoziție necesară și S este întemeiat să creadă că *p* este necesară, atunci întemeierea lui S este a priori; (2) Dacă *p* este o propoziție necesară și S este întemeiat să creadă că *p* este în mod necesar adevărată, atunci întemeierea lui S este a priori; (3) Dacă *p* este o propoziție necesară și S este întemeiat să creadă că *p*, atunci întemeierea lui S este a priori (*vezi* NECESITATE, CUNOAȘTERE MODALĂ). (2) și (3) au defectul că rezolvă prin stipulare problema dacă cunoașterea a posteriori a propozițiilor necesare este posibilă. (1) nu are acest defect, de vreme ce exemplele recente oferite în sprijinul acestei susțineri de către Kripke (1980) și de alții au fost cele ale unor cazuri în care se afirmă că cunoașterea valorii de adevăr a propozițiilor necesare este cognoscibilă a posteriori. (1) are totuși defectul că fie exclude posibilitatea de a fi întemeiat în a crede că o propoziție e necesară pe baza unei mărturii, fie sancționează o asemenea întemeiere ca nefiind a priori. (2) și (3) suferă desigur de o problemă analogă. Aceste probleme sunt simptomatice pentru un deficit general al abordării: se încearcă prin ele să se ofere o condiție suficientă pentru întemeierea a priori doar în termenii statutului modal al propoziției crezute, fără referire la maniera în care ea este întemeiată. Acest defect poate fi totuși evitat prin încorporarea necesității ca o condiție necesară, dar nu și suficientă, pentru întemeierea a priori, ca la Chisholm (1989), de exemplu. Aici există două teze ce trebuie distinse: (1) dacă S este întemeiat a priori în a crede că p, atunci p este în mod necesar adevărată, și (2) dacă S este întemeiat a priori în a crede că p, atunci p este o propoziție necesară. (1) are defectul de a exclude din start posibilitatea de a fi întemeiat a priori în a crede o propoziție falsă. (2) permite să existe totuși această posibilitate. O problemă suplimentară atât cu (1), cât și cu (2), este aceea că nu e clar dacă ele permit opinii întemeiate a priori cu privire la statutul modal al unei propoziții. Căci dacă e ca S să fie întemeiat a priori în a crede că p este o propoziție necesară, ele pretind că trebuie să fie necesar faptul că p este o propoziție necesară. Dar statutul propozițiilor ce cuprind modalități reiterate este controversat. În fine, (1) și (2) exclud ambele prin stipulare poziția avansată de Kripke (1980) și Kitcher (1980), potrivit căreia există cunoaștere a priori a propozițiilor contingente.

Conceptul de irevizuibilitate rațională a fost de asemenea invocat pentru a caracteriza întemeierea a priori. Sensul precis al irevizuibilității raționale, precum și relația sa cu întemeierea a priori au fost prezentate în diferite feluri. Putnam (1983) ia irevizuibilitatea rațională ca fiind o condiție deopotrivă necesară și suficientă pentru întemeierea a priori, în timp ce Kitcher (1980) o consideră ca fiind doar o condiție necesară. Există de asemenea două sensuri diferite ale irevizuibilității raționale care au fost asociate cu a priori-ul: (1) o propoziție este de nerevizuit

într-un sens slab doar dacă este irevizuibilă rațional în lumina vreunor evidențe viitoare provenite din experiență; (2) o propoziție este de nerevizuit într-un sens tare doar dacă este irevizuibilă rațional în lumina oricăror evidențe viitoare. Să luăm în considerare plauzibilitatea cerinței irevizuibilității raționale, în oricare formă, drept condiție necesară pentru întemeierea a priori. Viziunea potrivit căreia o propoziție este întemeiată a priori numai dacă este irevizuibilă într-un sens tare implică logic că dacă o sursă a opiniilor întemeiate din afara experienței este failibilă, dar se poate autocorecta, atunci ea nu este o sursă a priori a întemeierii. Casullo (1988) a argumentat că este implauzibil să susții că o propoziție întemeiată din afara experienței nu este întemeiată a priori, doar pentru că este revizuibilă în lumina unor evidențe ulterioare ce nu provin din experiență. Viziunea potrivit căreia o propoziție este întemeiată a priori numai dacă este irevizuibilă într-un sens slab nu este deschisă la această obiecție, de vreme ce exclude doar revizuirea în lumina unor evidențe provenite din experiență. Ea se confruntă totuși cu o problemă diferită. A susține că opinia întemeiată a lui S că p este întemeiată a priori înseamnă să faci o afirmație despre tipul de evidențe ce îl întemeiază pe S să creadă că p. Pe de altă parte, a susține că opinia întemeiată a lui S că p este revizuibilă rațional în lumina evidențelor provenite din experiență înseamnă să faci o afirmație mai degrabă despre tipul de evidențe ce pot dezminți[2] întemeierea lui S pentru a crede că p, decât despre tipul de evidență ce îl întemeiază pe S în a crede că p. De aici, Edidin (1984) și Casullo (1988) au argumentat că a susține că o opinie este întemeiată a priori doar dacă este irevizuibilă în sens slab înseamnă fie să confunzi evidențele ce vin în sprijinul unei opinii cu evidențe ce vin împotriva ei, fie să subscrii la anumite teze implauzibile cu privire la relația dintre cele două, teze precum aceea că dacă evidențe de tip A pot înlătura întemeierea opiniei lui S că p, întemeiere conferită de către o evidență de tipul B, atunci întemeierea lui S în a crede că p se bazează pe evidențe de tipul A.

vezi și CUNOAȘTERE A PRIORI; ANALITICITATE; INTUIȚIE ȘI DEDUCȚIE; KANT.

BIBLIOGRAFIE

BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.

Butchvarov, P., *The Concept of Knowledge*, Northwestern University Press, Evanston, 1970.

Casullo, A., „Revisability, reliabilism, and a priori knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988), 187-213.

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, 3rd edn, Prentice Hall, Englewood Clifs, 1989.

2 Engl.: defeat. (N. t.)

Edidin, A., „A priori knowledge for fallibilists", *Philosophical Studies* 46 (1984), 189-97.

Kitcher, P., „A priori knowledge", *Philosophical Review* 89 (1980), 3-23.

Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, 1980.

Pap, A., *Semantics and Necessary Truth*, Yale University Press, New Haven, 1958.

Pollock, J., *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Putnam, H., „«Two dogmas» revisited", în *Philosophical Papers*, volumul 3, Realism and Reason, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 87-98.

ALBERT CASULLO [G.Ș.]

a şti cum, cine, de ce etc.

vezi DIFERITE CONSTRUCȚII ÎN TERMENII LUI „A CUNOAȘTE"

abducția

Inducția testează ipotezele prin confruntare cu experiența: de obicei, noi derivăm din ipoteze predicții și verificăm dacă ele se împlinesc. O concepție despre inducție lasă fără răspuns două întrebări prealabile: În primul rând, cum ajungem la ipoteze? În al doilea rând, pe ce bază decidem care ipoteze merită testate? Aceste întrebări privesc logica descoperirii sau, în terminologia lui Charles Peirce, abducția. Mulți filozofi empiriști au negat faptul că ar exista o logică a descoperirii (ca opusă psihologiei). Peirce și succesori ai săi precum N.R. Hanson au susținut cu tărie că există o logică a descoperirii.

Astfel, logica abducției cercetează normele utilizate pentru a decide dacă, într-o anumită etapă a cercetării, o ipoteză merită testată, precum și normele care privesc modul în care ar trebui să reținem intuițiile de bază ale unei teorii atunci când formulăm noi teorii.

vezi și INDUCȚIE; PEIRCE

BIBLIOGRAFIE

Hanson, N:R., *Patterns of Discovery*, Cambridge University Press, Cambridge 1958).

Peirce, C.S., *Collected Papers* vol. VII(ed.) A burks, Harvard University Press Cambridge, MA, 1958), pp. 89-164.

CHRISTOPHER HOOKWAY [A.Z.]

absurditate

O absurditate este orice propoziție falsă în mod evident, clar sau în alt mod incontestabil, așa cum este propoziția „0=1" sau, considerând o propoziție p, propoziția p & non-p. Absurditățile joacă rolul cel mai important în raționamentele de tip reductio ad absurdum formulate în logica clasică. Se urmărește demonstrarea propoziției p. Se presupune non-p și se arată că non-p implică o propoziție falsă A. Deoarece orice propoziție care implică o propoziție falsă este la rândul ei falsă, non-p este falsă, astfel încât non-non-p este adevărată Dar non-non-p este logic echivalentă cu p. Așadar, din faptul că non-p implică A se deduce că p. O astfel de demonstrație a lui p este discutabilă dacă falsitatea lui A este îndoielnică. De aceea,cea mai bună situație este aceea în care A este falsă într-un mod evident sau incontestabil, i.e. absurdă.

BIBLIOGRAFIE

Kneale, W și Kneale, M., *The Development of Logic,* Clarendon Press, Oxford, 1962).

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

academie (Platon)

PLATON (c. 429 - 347 î.Chr.) și-a întemeiat școala, numită astfel după un cartier al Atenei, între 387 și 367 î.Chr., studiile fiind centrate pe filosofie, matematică și știință. Pare eronată însă supoziția potrivit căreia Republica lui Platon ar descrie cu exactitate programa ei de studii. Sub conducerea lui Speusip și a lui Xenocrates (decedat 314), școala s-a focalizat pe studierea gândirii platonice. Ulterior, va fi dominată de scepticismul lui Arcesilaos (d. 241) și al lui Carneade (d. 129). În secolul I î.Chr., a fost dominată de un platonism asimilat concepțiilor lui ARISTOTEL și ale STOICISMULUI. Istoria ei ulterioară este obscură, activitatea ei încetând, după câte se pare, odată cu închiderea școlilor păgâne de către Justinian în 529 d.Chr.

BIBLIOGRAFIE

Zeller, E.: *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung,* a 6-a ed., Hildesheim, 1963, II.1.2 și III.1.1-2.

Nicholas P. White [D.B.]

adevăr (teorii ale adevărului)

Conceptul de adevăr apare extrem de frecvent în reflecțiile noastre cu privire la limbaj, gândire și acțiune. De exemplu, suntem înclinați să presupunem că adevărul este adevăratul scop al cercetării științifice; că opiniile adevărate ne ajută să ne atingem scopurile; că a înțelege o propoziție înseamnă a ști care sunt circumstanțele în care ea ar fi

adevărată; că o argumentare validă este caracterizată prin conservarea cu certitudine a adevărului în trecerea de la premise la concluzie; că verdictele morale nu trebuie privite ca obiectiv adevărate ş.a.m.d. Pentru a putea cântări plauzibilitatea unor asemenea teze şi pentru a le îmbunătăţi şi a explica de ce sunt corecte (dacă sunt corecte), avem nevoie de o concepţie cu priv re la adevăr - de o teorie care să dea seama de proprietăţile sale şi de relaţiile sale cu alte subiecte. Aşadar, avem puţine şanse de a ne înţelege facultăţile noastre cele mai importante în absenţa unei bune teorii a adevărului.

Un asemenea ideal s-a dovedit însă până acum de neatins. Vechea idee că adevărul este un fel de „corespondenţă cu realitatea" nu a fost nici până astăzi elaborată într-o manieră satisfăcătoare: atât natura presupusei „corespondenţe", cât şi cea a presupusei „realităţi", rămân inacceptabil de obscure. Însă şi sugestiile alternative obişnuite - că opiniile adevărate sunt cele care sunt „reciproc coerente" sau „utile din punct de vedere pragmatic" sau „verificabile în condiţ i adecvate" - s-au confruntat fiecare cu contraexemple convingătoare. O distanţare, în secolul XX, faţă de aceste analize tradiţionale o reprezintă concepţia potrivit căreia adevărul nu este o proprietate în nici un sens al cuvântului - că forma sintactică a predicatului „este adevărat(ă)" distorsionează adevăratul său caracter semantic, care nu este acela de a descrie judecăţi, ci de a le ratifica (to endorse). Însă şi această abordare radicală se confruntă cu dificultăţi şi sugerează, oarecum contrar intuiţiilor noastre, că adevărul nu poate juca în semantică, epistemologie sau în alte domenii acel rol teoretic vital pe care suntem în mod natural înclinaţi să i-l acordăm. Astfel, adevărul ameninţă să rămână unul dintre cele mai enigmatice concepte: explicarea sa poate apărea drept esenţială, dar, cu toate acestea, peste puterile noastre. Totuşi, unele cercetări recente ne oferă câteva motive de optimism.

Teoriile tradiţionale

Opinia că zăpada este albă îşi datorează adevărul unei anumite caracteristici a lumii exterioare: şi anume, faptului că zăpada este albă. În mod similar, opinia că pisicile miaună este adevărată datorită faptului că pisicile miaună. Acest gen de observaţie banală duce la ceea ce reprezintă poate cea mai naturală şi populară explicaţie a adevărului, teoria adevărului-corespondenţă, după care o opinie (enunţ, propoziţie, judecată etc.) este adevărată numai în cazul în care există un fapt care să-i corespundă (Wittgenstein, 1922; Austin, 1950). Luată în sine, acestei teze nu i se poate reproşa ceva. Dacă e însă ca ea să ofere o teorie riguroasă, substanţială şi completă a adevărului, dacă e ca ea să reprezinte mai mult decât o simplă manieră metaforică de a aserta echivalenţele de forma:

Opinia p e adevărată $\leftrightarrow$ p,

atunci trebuie să i se adauge explicații cu privire la ce sunt faptele și ce înseamnă pentru o opinie a corespunde unui fapt; iar acestea sunt problemele de care s-a poticnit teoria adevărului-corespondență. În primul rând, nu e deloc clar cu ce progresăm semnificativ în înțelegerea lucrurilor, doar reducând „opinia că zăpada e albă e adevărată" la „faptul că zăpada e albă există"; întrucât ambele aceste exprimări par la fel de rezistente la analiză și prea apropiate ca înțeles pentru ca una să ofere o clarificare a celeilalte. În plus, este foarte greu de identificat relația generală manifestată în particular între opinia că zăpada e albă și faptul că zăpada e albă, între opinia că pisicile miaună și faptul că pisicile miaună ș.a.m.d. Cea mai bună încercare de până acum în acest sens este așa-zisa „teorie a imaginii" a lui WITTGENSTEIN (1922): o judecată elementară este o configurație de termeni, un fapt atomar este o configurație de obiecte simple, un fapt atomar corespunde unei judecăți elementare (și o face adevărată) atunci când configurațiile lor sunt identice și când termenii judecății se referă la obiectele faptului cu o poziție similară, iar valoarea de adevăr a fiecărei judecăți complexe decurge logic din valorile de adevăr ale judecăților elementare care o compun. Totuși, chiar dacă această explicație ar fi corectă în sine, ea ar trebui completată cu niște teorii plauzibile despre ce înseamnă „configurație logică", „judecată elementară", „referință" și „consecință logică", nici una dintre acestea nefiind ușor de elaborat.

O importantă caracteristică a adevărului - pe care orice teorie adecvată trebuie să o explice - este aceea că, atunci când o judecată satisface anumite „condiții de dovedire (de verificare)", ea este considerată adevărată. În măsura în care proprietatea corespondenței cu realitatea este misterioasă; vom descoperi că e imposibil să înțelegem de ce ceea ce considerăm că verifică o judecată ar trebui să indice că aceasta din urmă posedă acea proprietate. De aceea, o alternativă tentantă la teoria corespondenței - alternativă care evită folosirea unor obscure concepte metafizice și care explică ușor de ce verificabilitatea implică adevărul - este de a identifica pur și simplu adevărul cu verificabilitatea (Peirce, 1932). Această idee poate căpăta forme diverse. Una dintre versiuni implică supoziția suplimentară că verificarea este HOLISTĂ - i.e. că o opinie este întemeiată (adică verificată) atunci când face parte dintr-un întreg sistem de opinii consistent și „armonios" (Bradley, 1914; Hempel, 1935), versiune cunoscută drept teoria coerentistă a adevărului. O altă versiune implică supoziția că fiecărei judecăți i se poate asocia o procedură specifică pentru a descoperi dacă trebuie sau nu să o credem. În această concepție, a spune că o judecată e adevărată înseamnă a spune că am putea-o verifica cu succes folosind procedura adecvată (Dummett, 1978; Putnam, 1981). În matematică, asta revine la a identifica adevărul cu demonstrabilitatea.

Plusurile concepției VERIFICAȚIONISTE cu privire la adevăr sunt acela că este îmbucurător de clară în comparație cu teoria corespondenței

şi acela că reuşeşte să lege adevărul de verificare. Problema e că legătura pe care o postulează între aceste două noţiuni este prea tare pentru a fi plauzibilă. Într-adevăr, noi considerăm verificarea drept un indiciu al adevărului. Dar recunoaştem, de asemenea, că e posibil ca o judecată să fie falsă în ciuda existenţei unor temeiuri impecabile pentru a o crede, iar o altă judecată să fie adevărată, deşi nu suntem capabili să descoperim că e adevărată. Verificabilitatea şi adevărul sunt, fără îndoială, strâns corelate. Însă, în mod cert, nu reprezintă unul şi acelaşi lucru.

O a treia bine cunoscută concepţie cu privire la adevăr este cunoscută sub numele de PRAGMATISM (James, 1909; Papineau, 1987). După cum tocmai am văzut, verificaţionistul alege o proprietate proeminentă a adevărului şi o consideră a fi esenţa adevărului. Într-un mod asemănător, pragmatistul îşi concentrează atenţia asupra unei alte caracteristici importante - şi anume, aceea că opiniile adevărate reprezintă o bună bază pentru acţiune - şi o ia ca reprezentând însăşi natura adevărului. Prin definiţie, sunt declarate a fi adevărate acele supoziţii care duc la acţiuni cu rezultate dezirabile. Din nou o explicaţie foarte atractivă, dintr-un punct de vedere. Şi din nou principala obiecţie e aceea că relaţia pe care o postulează între adevăr şi presupusul său echivalent (utilitatea în acest caz) este prea strânsă pentru a fi plauzibilă. Desigur, opiniile adevărate măresc şansele de succes. Se întâmplă însă în mod curent ca acţiuni bazate pe opinii adevărate să ducă la dezastru, iar supoziţii false să dea, doar prin noroc, rezultate minunate.

Teorii deflaţioniste

Unul dintre puţinele fapte indiscutabile cu privire la adevăr este acela că judecata că zăpada este albă este adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă, judecata că a minţi este moralmente greşit este adevărată dacă şi numai dacă a minţi este moralmente greşit ş.a.m.d. Teoriile tradiţionale recunosc acest lucru, dar îl consideră insuficient şi, după cum am văzut, îi adaugă (inflate it with - N.t.) câte un alt principiu, de forma „X este adevărată dacă şi numai dacă X are proprietatea P" (P putând fi corespondenţa cu realitatea, verificabilitatea sau a fi adecvată ca bază pentru acţiune), presupus a specifica ce este adevărul. Unele alternative radicale la teoriile tradiţionale s-au născut din negarea necesităţii vreunei asemenea specificări suplimentare (Ramsey, 1930; Strawson, 1950; Quine, 1990). Se poate presupune, de exemplu, că teoria de bază a adevărului nu conţine nimic altceva decât echivalenţe de forma „Judecata că p este adevărată dacă şi numai dacă p" (Horwich, 1990).

Cel mai bun mod de a prezenta acest gen de propunere este acela de a o însoţi cu o explicaţie referitoare la raţiunea de a fi a noţiunii noastre de adevăr: şi anume, că aceasta ne permite să ne exprimăm atitudinile faţă de acele judecăţi pe care le putem desemna, dar nu le putem formula explicit. De exemplu, vi se spune - să presupunem - că ultimele cuvinte ale lui Einstein au exprimat o aserţiune cu privire la fizică, domeniu în

care credeți că el era absolut demn de încredere. Să presupunem şi că, fără ca dumneavoastră să o ştiți, aserțiunea sa era aceea că mecanica cuantică este eronată. Ce concluzie puteți trage? Ce judecată anume veți fi îndreptățit să credeți? Mai mult ca sigur nu aceea că mecanica cuantică este eronată, căci nu ştiți că asta e ceea ce a spus el. Aveți nevoie de ceva echivalent cu următoarea conjuncție infinită:

Dacă ceea ce a spus Einstein a fost că E = mc, atunci E = mc, iar dacă ce a spus a fost că mecanica cuantică este eronată, atunci mecanica cuantică este eronată ... ş.a.m.d., adică de o judecată, K, cu următoarele proprietăți: din K plus orice altă premisă de forma „Einstein a afirmat că p", puteți deduce „p", oricare ar fi p.

Să presupunem acum, aşa cum afirmă deflaționistul, că modul în care noi înțelegem predicatul adevărului constă în decizia de a accepta orice instanțiere a schemei „Judecata că p este adevărată dacă şi numai dacă p". Atunci, problem a dumneavoastră e rezolvată. Căci, dacă K e judecata: „Afirmația lui Eins tein e adevărată", ea va avea exact puterea inferențială cerută. Din ea şi „Einstein a afirmat că mecanica cuantică este eronată" puteți infera, cu ajutorul legii lui Leibniz, că „Judecata că mecanica cuantică este eronată este adevărată", ceea ce, dată fiind axioma corespunzătoare a teoriei deflaționiste, vă permite să derivați „Mecanica cuantică este eronată". Aşadar, un punct în favoarea teoriei deflaționiste este acela că ea e în acord cu o interpretare plauzibilă a funcției pe care o are noțiunea noastră de adevăr: axiomele ei explică acea funcție fără a mai fi nevoie de vreo altă analiză referitoare la „ce este adevărul".

Nu toate variantele de deflaționism au această virtute. În conformitate cu teoria (performativă a) adevărului ca redundanță, perechea de propoziții: „Judecata că p este adevărată" şi simplu „p" au ambele exact acelaşi înțeles şi exprimă acelaşi enunț; aşa încât este o iluzie sintactică să credem că " ... este adevărată" atribuie unei judecăți vreo proprietate de vreun fel (Ramsey, 1927; Strawson, 1950). În acest caz însă, devine greu de explicat ce anume ne dă dreptul de a infera „Judecata că mecanica cuantică este eronată este adevărată" din „Einstein a afirmat că mecanica cuantică este eronată" şi „Afirmația lui Einstein e adevărată". Căci, dacă adevărul nu este o proprietate, atunci nu mai putem explica inferența invocând legea conform căreia, dacă X este identic cu Y, atunci orice proprietate a lui X este şi o proprietate a lui Y (şi invers). Aşa că teoria (performativă a) adevărului ca redundanță, prin faptul că mai degrabă identifică (în loc numai să coreleze) conținutul lui „Judecata că p este adevărată" cu cel al lui „p", elimină posibilitatea unei explicații satisfăcătoare a uneia din caracteristicile cele mai semnificative şi mai utile ale adevărului. E mai bine deci să ne mulțumim cu echivalența „slabă": Judecata că p este adevărată dacă şi numai dacă p.

Credibilitatea deflaționismului depinde de posibilitatea de a arăta că doar axiomele sale (particularizări ale acestei echivalențe), nesuplimen-

tate prin vreo altă analiză, sunt suficiente pentru a explica toate faptele esențiale cu privire la adevăr: de exemplu, că o judecată verificată este adevărată sau că opiniile adevărate au valoare practică. Primul dintre aceste fapte rezultă uşor din axiomele deflaționiste. Întrucât, dat fiind că ştim a priori că „p" este echivalent cu „Judecata că p este adevărată", orice temei pentru a crede că p devine un temei la fel de bun pentru a crede că judecata că p este adevărată. Al doilea fapt poate fi şi el explicat plecând de la axiomele deflaționiste, însă nu tot atât de uşor. Să luăm, pentru început, opinii de forma:

Dacă îndeplinesc actul A, atunci dorințele mele vor fi satisfăcute.

Să observăm că rolul psihologic al unei asemenea opinii este, în linii mari, acela de a cauza îndeplinirea actului A. Cu alte cuvinte, dată fiind convingerea mea că (B), va rezulta de regulă:

Voi îndeplini actul A.

Să observăm şi că, date fiind axiomele deflaționiste, atunci cînd opinia este adevărată, îndeplinirea actului A va duce realmente la satisfacerea propriilor dorințe, adică:

Dacă (B) este adevărată, atunci, dacă îndeplinesc A, dorințele mele vor fi satisfăcute.

Prin urmare:

Dacă (B) este adevărată, atunci dorințele mele vor fi satisfăcute.

E destul de rezonabil deci să prețuim adevărul unor opinii de acest fel. Asemenea opinii sunt însă derivate prin inferență din alte opinii şi pot fi socotite adevărate dacă acele alte opinii sunt adevărate. Este rezonabil deci să prețuim adevărul oricărei opinii care poate fi folosită într-o asemenea inferență.

În măsura în care tuturor faptelor legate de adevăr li se pot oferi asemenea explicații deflaționiste, cerințele explicative impuse unei teorii a adevărului ar fi satisfăcute de colecția tuturor enunțurilor de forma „Judecata că zăpada este albă este adevărată dacă şi numai dacă zăpada este albă", iar ideea că am avea nevoie de cine ştie ce analiză profundă a adevărului ar fi astfel subminată.

Există însă câteva obiecții puternice la adresa deflaționismului. Un motiv de nemulțumire este acela că teoria are un număr infinit de axiome, neputând fi, prin urmare, redactată într-o formă completă. Poate fi descrisă (ca teoria ale cărei axiome sunt judecățile de forma „p dacă şi numai dacă este adevărat că p"), dar nu explicit formulată. Acest presupus defect i-a condus pe unii filosofi la elaborarea unor teorii care să arate, mai întîi, cum rezultă adevărul oricărei judecăți din proprietățile referențiale ale constituenților ei şi, apoi, cum sunt determinate proprietățile referențiale ale constituenților primitivi (Tarski, 1943; Davidson, 1969). Ipoteza că valoarea de adevăr a tuturor judecăților - inclusiv atribuiri de opinii, legi ale naturii sau condiționale contrafactuale - depinde de obiectul la care se referă constituenții lor rămâne însă discutabilă. Nu

există, în plus, în viitorul imediat apropiat speranţe în elaborarea unei teorii adecvate şi finite a referinţei. Aşa că nu e deloc clar dacă se poate evita caracterul infinit, gen listă, al deflaţionismului.

Un alt motiv de nemulţumire în legătură cu această teorie este acela că unele particularizări ale schemei de echivalenţă sunt evident false. Să luăm, de exemplu:

JUDECATA EXPRIMATĂ PRIN PROPOZIŢIA SCRISĂ CU MAJUSCULE NU ESTE ADEVĂRATĂ.

Introducând (a) în schema de echivalenţă, se obţine o versiune a „paradoxului mincinosului", şi anume:

(b) Judecata că judecata exprimată prin propoziţia scrisă cu majuscule nu este adevărată este adevărată dacă şi numai dacă judecata exprimată prin propoziţia scrisă cu majuscule nu este adevărată, din care putem deriva cu uşurinţă o contradicţie. (Dat fiind (b), supoziţia că (a) este adevărată implică faptul că (a) nu este adevărată, iar supoziţia că nu este adevărată implică faptul că este adevărată.) Prin urmare, nu orice particularizare a schemei de echivalenţă poate fi inclusă în teoria adevărului. Nu este însă deloc uşor să precizezi care sunt cele care ar trebui excluse (vezi Kripke, 1975). Deflaţionismul nu este, desigur, singura teorie confruntată cu această problemă.

O a treia obiecţie adusă versiunii de teorie deflaţionistă prezentată aici se referă la considerarea judecăţilor (propositions) ca purtători de bază ai adevărului. Există o părere larg răspândită că noţiunea de „judecată" este imprecisă şi că nu ar trebui folosită în semantică. Dacă acceptăm acest punct de vedere, atunci reacţia deflaţionistă naturală este de a încerca reformularea teoriei numai cu ajutorul propoziţiilor (sentences); de exemplu,

„p" este adevărată dacă şi numai dacă p.

Dar această teorie a adevărului, numită „a eliminării ghilimelelor" (disquotational theory of truth; Quine, 1990), se poticneşte în cazul termenilor indexicali, al adjectivelor şi pronumelor demonstrative şi al altor termeni ai căror referenţi variază în funcţie de contextul folosirii lor. De exemplu, „Mi-e foame" nu este întotdeauna adevărată dacă şi numai dacă mie mi-e foame. Şi nici nu există vreo metodă simplă de modificare a schemei fără ghilimele astfel încât să fie rezolvată această problemă. O posibilă cale de a scăpa de aceste dificultăţi este de a nu accepta critica la adresa judecăţilor. E posibil ca acest gen de entităţi să prezinte, într-adevăr, un grad nedorit de indeterminare şi să fie ireductibile la lucruri mai familiare. Ele oferă însă o explicaţie plauzibilă a opiniilor (ca relaţii cu judecăţile) şi sunt realmente considerate, în limbajul comun cel puţin, drept purtătorii primari ai adevărului (*vezi* OPINIE).

Rolul adevărului în metafizică şi epistemologie

Se presupune de obicei că problemele legate de natura adevărului sunt intim legate de problemele privind accesibilitatea şi autonomia faptelor din diverse domenii: pot fi faptele cunoscute? Pot ele exista independent de capacitatea noastră de a le descoperi? (Dummett, 1978; Putnam, 1981). S-ar putea argumenta, de exemplu, că, dacă „T este adevărată" nu înseamnă nimic altceva decât „T va fi verificată", atunci anumite forme de scepticism (şi anume, cele care pun la îndoială corectitudinea metodelor noastre de verificare) vor fi din principiu excluse, iar faptele se vor fi dovedit astfel dependente de practicile umane. Pe de altă parte, s-ar putea afirma că, dacă adevărul ar fi o proprietate inexplicabilă, primitivă, non-epistemică, atunci faptul că T este adevărată ar fi complet independent de noi. Mai mult, într-un asemenea caz, n-am putea avea nici un temei să presupunem că judecăţile pe care le credem posedă realmente această proprietate, astfel încît scepticismul ar fi inevitabil. În mod similar, s-ar putea considera că o caracteristică aparte (şi poate indezirabilă) a abordării deflaţioniste este aceea că adevărului i se răpesc orice asemenea implicaţii metafizice sau epistemologice.

Dacă privim lucrurile mai îndeaproape însă, nu e deloc clar dacă există vreo explicaţie cu privire la adevăr care să aibă consecinţe referitoare la accesibilitatea sau autonomia în chestiuni non-semantice. Căci, deşi e de aşteptat ca o explicaţie a adevărului să aibă implicaţii de acest fel pentru fapte de forma „T este adevărată", nu se poate admite de la sine că aceleaşi concluzii vor fi aplicabile faptului T. Căci nu se poate presupune că T şi „T este adevărată" sunt echivalente, dată fiind explicaţia utilizată pentru „adevărată". Desigur, dacă adevărul este definit într-o manieră deflaţionistă, atunci echivalenţa este adevărată prin definiţie. Dar dacă adevărul este definit prin referire la vreo caracteristică metafizică sau epistemologică, atunci schema de echivalenţă este pusă sub semnul întrebării câtă vreme nu se oferă vreo demonstraţie a faptului că predicatul adevărului, astfel definit, o satisface. În măsura în care se consideră că, în privinţa lui T, există nişte probleme epistemologice care nu există şi pentru „T este adevărată", va fi dificil să se ofere această demonstraţie necesară. În mod similar, dacă „adevărul" este definit astfel încît faptul T este considerat a fi mai independent (sau mai puţin independent) de practicile umane decât faptul că „T este adevărată", atunci, din nou, nu este clar dacă schema de echivalenţă va fi adevărată. S-ar părea deci că încercarea de a fonda concluzii epistemologice sau metafizice pe baza unei teorii a adevărului trebuie să eşueze, întrucât orice asemenea încercare se bazează pe schema de echivalenţă, pe care însă o şi subminează în acelaşi timp.

vezi şi COERENTISM; ÎNŢELEGERE LINGVISTICĂ; VERIFICAŢIONISM.

BIBLIOGRAFIE

Austin, J. L., „Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 24 (1950), 111-28.
Bradley, F. H., *Essays on Truth and Reality*, Clarendon Press, Oxford, 1914.
Davidson, D., „Truth and meaning", *Synthese* 17 (1967), 304-23.
Davidson, D., „True to the facts", *Journal of Philosophy* 66 (1969), 748-64.
Davidson, D., „The structure and content of truth", *Journal of Philosophy* 87 (1990), 279-328.
Dummett, M., *Truth and Other Enigmas*, Clarendon Press, Oxford, 1978.
Hempel, C., „On the logical positivist's theory of truth", *Analysis* 2 (1935), 49-59.
Horwich, P. G., *Truth*, Blackwell, Oxford, 1990.
James, W., *The Meaning of Truth*, Longmans Green, New York, 1909.
Kripke, S., „Outline of a theory of truth", *Journal of Philosophy* 72 (1975), 690-716.
Papineau, D., *Reality and Representation*, Blackwell, Oxford, 1987.
Peirce, C. S., *Collected Papers*, vol. 2-4, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1932.
Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
Quine, W. V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1990.
Ramsey, F., „Facts and propositions", *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 7 (1927), 153-70.
Strawson, P. F., „Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society* supp. vol. 24 (1950), 125-56.
Tarski, A., „The semantic conception of truth", *Philosophy and Phenomenological Research* 4 (1943), 341-75.
Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1922.

PAUL HORWICH [D.B.]

adevăruri de rațiune / adevăruri de fapt

Această distincție este asociată cu Leibniz, care declară că există doar două genuri de adevăruri - adevăruri de rațiune și adevăruri de fapt. Primele, în totalitate, fie sunt identități explicite (adică de forma „A este A", „AB este B" etc.), fie pot fi reduse la această formă, prin înlocuiri succesive ale unor termeni echivalenți. Leibniz le numește „adevăruri de rațiune" fiindcă identitățile explicite sunt adevăruri a priori de la sine evidente, iar celelalte adevăruri pot fi convertite la acestea prin operații pur raționale. Pentru că negația lor implică o contradicție demonstrabilă, Leibniz mai spune că adevărurile de rațiune „se sprijină pe principiul contradicției sau al identității", precum și că ele sunt judecăți necesare,

care sunt adevărate în toate lumile posibile. Exemple: „Toate dreptunghiurile echilaterale sunt dreptunghiuri" şi „Toți celibatarii sunt necăsătoriți" - prima judecată este deja în forma „AB este B", iar a doua poate fi redusă la această formă înlocuind „celibatar" prin „bărbat necăsătorit". Alte exemple, crede Leibniz, sunt „Dumnezeu există", precum şi ade-vărurile logicii, aritmeticii şi geometriei.

Adevărurile de fapt, pe de altă parte, nu pot fi reduse la o identitate. Singurul nostru mod de a le cunoaşte este a posteriori sau prin referire la faptele din lumea empirică. De asemenea, întrucât negația lor nu implică o contradicție, adevărul lor este doar contingent - ele ar fi putut fi şi altfel, şi să fie valabile cu privire la lumea actuală, dar nu pentru orice lume posibilă. Exemple: „Cezar a trecut Rubiconul" şi „Leibniz s-a născut în Leipzig", precum şi judecățile ce exprimă generalizări ştiințifice corecte. În viziunea lui Leibnz, adevărurile de fapt se sprijină pe principiul rațiunii suficiente, care spune că nimic nu poate fi aşa cum este dacă nu există o rațiune pentru a fi astfel. Această rațiune este că lumea actuală (prin care are în vedere ansamblul lucrurilor din trecut, prezent, şi viitor, în întregime) este mai bună decât orice lume posibilă şi a fost, ca atare, creată de către Dumnezeu. În apărarea principiului rațiunii suficiente, Leibniz se confruntă cu probleme serioase. El consideră că în fiecare judecată adevărată conceptul predicatului este cuprins în cel al subiectului. (Acest lucru este valabil chiar şi pentru propoziții precum „Cezar a trecut Rubiconul"; Leibniz consideră că orice persoană care nu a trecut Rubiconul nu ar fi putut să fie Cezar!) Iar această relație de cuprindere a predicatului în subiect - relație care este eternă şi care nu poate fi modificată nici chiar de către Dumnezeu - ne garantează că fiecare adevăr are o rațiune suficientă. Însă dacă adevărul constă în cuprindere conceptuală (concept containment), atunci se pare că toate adevărurile sunt analitice, şi prin urmare necesare. Iar dacă sunt toate necesare, cu siguranță că sunt toate adevăruri de rațiune. Leibniz răspunde că nu orice adevăr poate fi redus la o identitate printr-un număr finit de paşi. În unele cazuri, dezvăluirea conexiunii dintre conceptul subiectului şi cel al predicatului ar necesita o analiză infinită. Dar dacă aceasta poate implica faptul că noi nu putem demonstra astfel de judecăți în mod a priori, nu pare să arate şi că judecata ar fi putut fi falsă. În mod intuitiv, se pare că avem un mai bun temei pentru a presupune că este vorba de un adevăr necesar de un tip special. O problemă înrudită se naşte din ideea că adevărurile de fapt depind de decizia lui Dumnezeu de a crea cea mai bună lume. Dacă din conceptul acestei lumi face parte şi faptul că este cea mai bună posibilă, cum s-ar fi putut ca existența ei să fie altfel decât necesară? Leibniz răspunde că existența ei decurge din decizia lui Dumnezeu de a crea această lume, dar Dumnezeu avea puterea de a decide într-un mod diferit. Însă Dumnezeu este în mod necesar bun. Cum ar fi putut el să decidă să facă orice altceva, atunci? Leibniz spune mult mai

multe lucruri cu privire la aceste chestiuni, dar nu este clar dacă oferă vreo soluție satisfăcătoare.

vezi și A PRIORI / A POSTERIORI, ANALITICITATE, LEIBNIZ, NECESAR / CONTINGENT.

BIBLIOGRAFIE

G. W. *Leibniz, Philosophical Essays*, trad. și ed. de R. Ariew și D. Garber, Indianopolis, 1989.

Blumenfeld, D., „Leibniz on contingency and infinite analysis", *Philosophy and Phenomenological Research* 45, 1985, 483-514.

Copleston, F., *A History of Modern Philosophy: Descartes to Leibniz* vol. 4, Doubleday, Garden City, 1963.

Mates, B., *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and Language*, Oxford University Press, Oxford, 1986.

Rescher, N., *Leibniz: An Introduction to his Philosophy*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1979.

Wilson, M. D., *Leibniz's Doctrine of Necessary Truth*, Garland, New York, 1990.

DAVID BLUMENFELD [G.Ș.]

agnosticism

Există două forme de agnosticism: un agnosticism slab și un agnosticism tare. Să considerăm teismul: aserțiunea că există o persoană precum Dumnezeu - un creator al lumii atotputernic, atotcunoscător și absolut bun. Un agnostic în sensul slab al cuvântului este cineva care nu crede nici că există o astfel de persoană și nici că ea nu există. În această privință, un agnostic trebuie opus atât ateistului, care susține că nu există Dumnezeu, cât și teistului, care susține că Dumnezeu există. Astfel, teistul afirmă teismul, ateistul îl neagă, iar agnosticul se abține. Agnosticul nu are nici o concepție privitoare la adevărul sau la falsitatea aserțiunii de mai sus. Un agnostic în sensul tare al cuvântului susține, în plus, că nu este posibil să cunoaștem sau să avem o opinie întemeiată cu privire la adevărul teismului, așa încât nimeni nu ar trebui să aibă vreo concepție despre acesta.

ALVIN PLANTINGA [A.Z.]

Alston, Willam, P. (1921-)

Contribuția lui Alston în epistemologie însumează mai multe teme: analiza întemeierii și a cunoașterii, controversele fundaționism - coerentism și internalism - externalism, principiile epistemice, epistemologia religiei, percepția și multe altele. Alston este cunoscut atât datorită punctelor sale de vedere, cât și pentru a fi dezvoltat în mod pătrunzător distincții importante pentru literatura actuală.

În scrierile sale de început despre FUNDAȚIONISM, el a distins nivele ale întemeierii și a arătat astfel că, chiar dacă o persoană nu are în mod

direct (ne-inferențial) bune temeiuri pentru opinia (de ordinul doi) că are bune temeiuri pentru a crede că p, ea poate avea în mod direct temeiuri pentru a crede că p. Întrucât, ca atare, fundaționiștii nu trebuie neapărat să ceară o întemeiere de ordinul doi a opiniilor de bază, această distincție subminează mare parte a criticii îndreptate împotriva tuturor formelor de fundaționism, critică ce fusese cândva considerată decisivă. Distingând mai multe grade ale accesului privilegiat, Alston a arătat de asemenea că nici fundaționiștii și nici alți epistemologi nu trebuie să considere că INFAILIBILITATEA sau vreo versiune a certitudinii carteziene sunt singurele alternative la COERENTISM în încercarea de a explica varietatea întemeierii. În ceea ce privește întemeierea în general, Alston contrastează concepțiile deontologice cu cele de „poziție tare". În linii mari, cele dintâi tratează cunoașterea drept o chestiune de îndeplinire a unei datorii epistemice, în timp ce, pentru cele din urmă, a cunoaște înseamnă a fi într-o poziție bună față de adevărul lui p, de ex., pur și simplu a putea să vezi că p este adevărată. Alston a argumentat că mare parte din literatura pe această temă nu ține seama de această distincție. El a arătat, totodată, că această distincție poate explica unele dezacorduri fundamentale. De exemplu, concepția deontologică poate fi asociată unei viziuni internaliste, deoarece noi avem acces, prin introspecție, la temeiurile obligațiilor noastre. Două exemple de astfel de temeiuri ar fi faptul că ne amintim că am promis să facem ceva sau convingerea că minciuna este un lucru rău. „Poziția tare" sugerează o viziune cel puțin parțial externalistă asupra cunoașterii, deoarece noi nu avem, în general, acces la reliabilitatea capacităților noastre de a vedea dacă p este adevărată. (*vezi* EPISTEMOLOGIA VIRTUȚII; CREDINȚĂ RELIGIOASĂ; EXTERNALISM/INTERNALISM).

Concepția lui Alston despre întemeiere este o combinație specifică de internalism și externalism: pentru ca eu să cred în mod întemeiat că p, eu trebuie atât să am un acces adecvat la temeiurile pe care le am pentru a crede că p, cât și să fiu, în virtutea acestor temeiuri, într-o poziție bună față de adevărul lui p. Această condiție este în mod normal valabilă și pentru cunoaștere, dar Alston a argumentat riguros că, în condiții speciale, cunoașterea este posibilă fără întemeiere și, astfel, pe temeiuri la care persoana respectivă nu are acces. O sursă paradigmatică a cunoașterii și a întemeierii este percepția. Mai mult decât atât, în ambele cazuri, succesul întemeierii de ordinul întâi este posibil fără succesul întemeierii de ordinul doi. De exemplu, o persoană poate să știe că p fără să știe că știe că p sau chiar fără să știe că sursa cunoașterii sale (să zicem, percepția) este demnă de încredere. Putem însă să știm sau să credem în mod întemeiat că percepția este demnă de încredere? Discutând problema circularității epistemice, Alston argumentează că, deși toate încercările plauzibile de a dovedi caracterul demn de încredere al percepției implică un gen de circularitate, acest fapt nu ne împiedică să credem în mod întemeiat sau chiar să știm, că percepția este demnă de

încredere. Astfel, putem da un răspuns cel puțin unei anumite forme de scepticism.

În lucrările sale recente, Alston a urmărit cel puțin trei proiecte epistemologice majore. În ceea ce privește percepția, el a apărat teoria aparenței. În meta-epistemologie, el a dezvoltat o abordare a practicii doxastice, argumentând, pe direcția sugerată de lucrările lui REID, că întemeierea se înrădăcinează într-un anumit tip de practică socială. Utilizând aceste resurse, precum și multe altele, din cadrul epistemologiei și din afara ei, el a creat o concepție despre posibilitatea percepției lui Dumnezeu și, prin aceasta, a opiniilor întemeiate despre Dumnezeu.

SCRIERI

„Varieties of privileged acces", *American Philosophical Quarterly* 8, 1971), 223-41.
„Two Types of foundationalism", *Journal of Philosophy* 73, 1976), 165-85.
„Concepts of epistemic justification", *The Monist* 68, 1988), 265-83.
Epistemic Justification, Cornell University Press, Ithaca, NY: 1989), Această lucrare conține toate articolele de mai sus).
Perceiving God, NY Cornell University Press, Ithaca,1991).

ROBERT AUDI [A.Z.]

alte minți

Interesul acordat problemei filosofice tradiționale a altor minți rezidă în întrebarea dacă, dată fiind modalitatea naturală, cum se pare, de a ne gândi la înțelesul termenilor mentali, putem acorda vreun sens propozițiilor pe care le folosim pentru a atribui stări mentale altor persoane. Aceasta distinge problema de o problemă sceptică cu privire la celelalte minți, mult mai puțin interesantă, în cazul căreia nu avem decât întrebarea (pur epistemologică) „cum cunoaștem ceva despre alte minți?"; întrebarea este de același fel cu „cum cunoaștem ceva despre lumea exterioară?".

Problema apare fiindcă există o tendință naturală de a presupune că termenii noștri mentali („durere", „opinie" etc.) își capătă înțelesul prin aceea că îi punem în relație cu propriile noastre experiențe (să numim aceasta „Prezumția"). Dacă înțelegem ce înseamnă să ai o durere sau o opinie pornind de la propria noastră situație, atunci se ridică problema dacă o astfel de perspectivă ne va permite să vorbim cu sens despre alții ca având dureri și opinii. Această perspectivă este una strict a persoanei întâi. Ideea că acești termeni își capătă înțelesul pornind de la propria noastă situație este menită să sublinieze faptul că avem o concepție în mod ireductibil subiectivă despre durere, opinie și așa mai departe. DESCARTES a propus o astfel de concepție a mentalului în „Meditația a doua", deși el a compromis-o într-o oarecare măsură în alte pasaje, vorbind despre mental ca substanță și, ca atare, ca un lucru obiectiv. HUSSERL

(1960) a îmbrățișat, mai târziu, o versiune lipsită de compromisuri a punctului de vedere cartezian al persoanei întîi. În felul în care discută WITTGENSTEIN (1953) despre aceste chestiuni, toate pozițiile de acest fel sunt subiectiviste într-un sens tare, și anume în acela că se sprijină pe afirmația că termenii își capătă înțelesul pornind de la stări sau episoade logic private. Versiunile stricte de FENOMENALISM, în care toate lucrurile din domeniul empiric care nu sunt ele însele DATE SENSIBILE suntCONSTRUCTE LOGICE ale acestora (și nu doar entități inferate din ele), dau și ele naștere problemei altor minți. Această doctrină permite păstrarea inteligibilității conceptului de obiect material prin reducerea obiectelor materiale la propriile date sensibile, dar nu este clar dacă ne permite să considerăm inteligibilă ideea unei alte minți, întrucât nu putem lucra decât cu propriile date sensibile și constructele logice realizate din acestea. Asemenea teorii nu mai sunt prevalente, dar Thomas Nagel (1986) a depus eforturi pentru a revigora versiunea husserliană și carteziană (lipsită de compromisuri) a problemei, accentuând asupra caracterului ireductibil al punctului de vedere al persoanei întîi.

Există, (cum ne-am putea aștepta), două strategii de răspuns la o asemenea problemă. Una este cea de a respinge Prezumția pe care se bazează. Cealaltă este să acceptăm Prezumția, și apoi să încercăm să rezolvăm problema.

A doua strategie este urmată în cadrul ARGUMENTULUI PRIN ANALOGIE, formulat prima dată de către MILL (1867). Atunci când ne confruntăm cu problema altor minți suntem tentați să spunem mai întîi următorul lucru: Ceea ce descriu eu, atunci când spun „John are o durere", este exact același lucru cu ceea ce descrie Jones, atunci când spune „Eu am o durere". Dar nu este clar ce anume ne dă dreptul să spunem aceasta, dacă cuvinte precum „durere" sunt definite în termenii Prezumției. Argumentul prin analogie este menit să ne dea acest drept. Acesta pornește de la observarea unei conexiuni cauzale între propriile stări mentale ale unei persoane și comportamentul corporal al acesteia, precum și de la observarea formelor similare de comportament la alte corpuri, și ajunge la concluzia că stările mentale ale altor persoane produc în mod similar comportamentul lor.

Critica cea mai profundă a acestui argument i se datorează lui Wittgenstein (1953). El observă că dacă Prezumția este luată în serios, atunci sensul expresiilor „minte" și „stări mentale" care este transmis celorlalți prin intermediul argumentului nu va fi același cu cel care a fost definit pentru cazul propriei persoane. Indiferent ce anume le conferă înțeles în cazul propriei persoane, e ceva care, ex hypothesi, nu este disponibil atunci când acești termeni sunt aplicați celorlalți. Așa că argumentul nici măcar nu atinge problema ridicată de Prezumție, și nu este clar dacă acest lucru este posibil, fiindcă dacă stările ce conferă

înțeles sunt logic private, atunci nimic nu ar putea acoperi ruptura ce dă naștere problemei. Există și alte critici ale argumentului prin analogie, mai puțin interesante (cum este cea care afirmă că reprezintă o inducție realizată pe baza unui singur caz), dar acestea nu recunosc faptul că problema ca atare a altor minți nu este nici măcar atinsă de către argument.

Wittgenstein extinde critica sa chiar la Prezumție, urmând a doua strategie de răspuns la problemă. În cadrul binecunoscutului său atac al ideii unui limbaj privat (vezi ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT), el neagă plauzibilitatea sugestiei că am putea defini termenii mentali punându-i în relație cu propriile noastre gânduri și experiențe, întrucât această procedură nu lasă loc pentru posibilitatea de a face vreo greșeală în aplicarea termenilor. În lipsa unei surse disponibile în mod public a înțelesului termenilor mentali, nu am avea nici un standard pentru folosirea lor incorectă (și, prin urmarea, nici pentru cea corectă), iar fără acesta ar fi complet greșit să spunem că stăpânim folosirea acestor termeni.

Strawson (1959) ridică și el o obiecție interesantă cu privire la Prezumție. El neagă faptul că cineva ar putea poseda un concept sau să stăpânească termenul respectiv, dacă nu poate aplica termenul la mai mult de un singur lucru. Gareth Evans a numit aceasta „constrângerea generalității", ce reclamă ca „orice gând care [...]are drept conținut «a este F» să presupună exersarea unei abilități ce poate fi exercitată în mai multe gânduri distincte, și care va fi exercitată, de pildă, în cadrul gândului că «b este F»" (Evans, 1982, p. 101). Strawson explorează, (anume), efectul impunerii acestei constrângeri asupra conceptului de durere. Constrângerea ne interzice să atribuim cuiva gândul exprimat prin „Eu am o durere", dacă el sau ea nu posedă la rândul său ideea că cineva (nu neapărat chiar el sau ea) ar avea o durere. Aceasta nu mai permite să se ridice problema altor minți, pentru că e respinsă coerența Prezumției (potrivit căreia putem defini termenii mentali doar pe baza propriilor noastre experiențe).

Aceste argumente nu au convins pe toată lumea. Dar chiar dacă avem un argument eficient împotriva Prezumției, rămâne în picioare faptul că ea dă naștere unei probleme de neînlăturat a altor minți, o problemă ce poate fi depășită doar dacă se oferă măcar o alternativă convingătoare la respectiva Prezumție.

Alternativa propusă de Wittgenstein este că termenii mentali își capătă înțelesul datorită unei conexiuni ce are loc între ei și comportamente observabile în mod public ale agenților ce dețin stări mentale. Ca atare, accentul se mută pe o concepție a persoanei a treia. Această schimbare a fost agreată de o serie de filosofi, de la Wittgentein încoace. Deși între ei există diferențe foarte importante, atunci când direcția este descrisă mai general, cum se întâmplă aici, putem spune că ea este urmată

de filosofi atât de diverși cum sunt Ryle (1948), Quine (1960), Davidson (1948a), precum și o întreagă armată de autori ce mărșăluiesc sub influența doctrinei funcționalismului (Putnam, 1975, de ex.).

Oricât de problematică ar fi perspectiva persoanei întîi asupra mentalului, faptul că are o anumită atractivitate intuitivă ar trebui să ne facă să ne așteptăm ca trecerea Prezumției în forma definirii termenilor mentali la persona a treia să ridice, la rândul ei, diferite probleme dificile. În principal, două probleme au atras atenția în filosofia actuală. Prima - cum se leagă cunoașterea celorlalți de cunoașterea de sine, și a doua - cum anume trebuie să fie concepută conexiunea dintre comportament și sfera mentală, în cadrul acestei caracterizări a minții specifice persoanei a treia.

Prima problemă apare fiindcă, o dată cu schimbarea de direcție s-ar părea acum că, atunci când cunoaștem propriile noastre stări mentale, facem aceasta pe baza comportamentului nostru, ceea ce e extrem de neplauzibil și contraintuitiv. De aici ia naștere următoarea dilemă: dacă se acceptă Prezumția, vom avea o problemă aparent insurmontabilă a altor minți, iar dacă este respinsă și se adoptă o perspectivă în mare măsură a persoanei a treia, aceasta ne conduce la consecințe neintuitive cu privire la cunoașterea propriei noastre minți.

Gilbert RYLE era atât de îngrijorat de perspectiva persoanei întîi, și de ideea carteziană că îmi pot cunoaște stările mentale proprii printr-o observație interioară sau printr-o INTROSPECȚIE a elementelor conștiinței, încât a acceptat aceste consecințe extrem de implauzibile și neintuitive ale perspectivei alternative. Dar Wittgenstein însuși nu a fost în aceeași situație. El a evitat această perspectivă, negând faptul că relatările unor stări precum durerea, făcute la persoana întîi, ar fi relatări veritabile. El nega că aserțiunile de forma „Știu că am o durere" reprezintă pretenții de cunoaștere bine formate. Aserțiunea „Eu am o durere" trebuie să fie considerată mai curând ca o expresie a durerii mele, chiar dacă o expresie mult mai educată decât un țipăt sau o grimasă (vezi EXTERIORIZĂRI).

Cum am văzut, dilema apăruse ca rezultat al unei asimetrii ce afectează epistemologia minții: părem să cunoaștem alte minți pe baza comportamentului, dar nu și propriile noastre minți. Strawson a văzut în această asimetrie o caracteristică esențială a ideii însăși de creatură înzestrată cu o minte, de „persoană". Dar nu avem nevoie de o simplă recunoaștere a acestei caracteristici, ci de un anumit efort de a o explica sau lămuri, situând-o într-un context mai larg. În plus, trebuie să facem aceasta fără a renunța la abordarea mentalului specifică persoanei a treia, pentru a nu ne împotmoli din nou în problema altor minți. Răspunsul lui Ryle, cum am văzut, este de a nega această caracteristică. Cel al lui Wittgenstein e de a o explica, afirmând că, spre deosebire de cunoașterea celorlalți, cunoașterea de sine nu reprezintă o achiziție cognitivă. Dar pot

exista modalități mai puțin drastice de a trata asimetria, în cadrul unui punct de vedere al persoanei a treia, în esență, privitor la termenii mentali.

Un răspuns datorat lui David Armstrong (1968) este că agenții posedă un mecanism special de dobândire repetată de opinii, astfel încât ori de câte ori un agent capătă o stare mentală, dobândește și opinia că aceasta trebuie să fie o stare mentală. Aceasta este o teză empirică despre felul în care stările mentale fac pe cineva să aibă opinii cu privire la ele. Ea nu se subsumează ideii lui Ryle că am cunoaște propriile noastre stări mentale inferându-le din comportamentul nostru. Prin aceasta, captează ceva special, privitor la cunoașterea noastră de sine și care lipsește în cunoașterea noastră a celorlalți.

Unele remarci ale lui Gareth Evans (1982, cap. 7) sugerează o altă explicație a asimetriei pentru o clasă mai restrânsă de stări mentale, și anume opiniile. El arată că atunci când cineva este întrebat ce opinie are despre un anumit subiect (în opoziție cu întrebarea despre opinia altcuiva), acesta nu face o trecere în revistă a propriei sale minți pentru a răspunde, ci se gândește el însuși la subiectul respectiv. Aceasta pare o descriere în mare parte corectă a lucrurilor, și arată că nu este nevoie ca asimetria să redea cunoașterea de sine prin introspecție, viciind astfel perspectiva persoanei a treia asupra termenilor mentali. Indicația lui Evans sugerează și următorul context suplimentar în care apare asimetria. Dacă descoperim că răspunsul cuiva privitor la opinia altcuiva nu se potrivește cu comportamentul acelei persoane, ne găsim în situația de a spune că răspunsul a fost greșit. Pe de altă parte, dacă se dovedește că răspunsul cuiva cu privire la el însuși nu se potrivește cu comportamentul său, va fi corect să ne vină să spunem că persoana este irațională și scindată, în loc să spunem că a dat un răspuns greșit. Pentru că răspunsul său a fost un răspuns la subiectul discutat, și nu unul derivat dintr-o trecere în revistă interioară a minții sale. Aceasta stabilește existența unei asimetrii satisfăcătoare între cunoașterea opiniilor altor persoane și cunoașterea propriilor opinii.

A doua problemă creată de trecerea la persoana a treia privește felul în care ar trebui să fie concepută conexiunea dintre stările mentale și comportament.

Wittgenstein însuși introduce termenul de „criteriu", pentru a exprima faptul că legătura nu constă doar în aceea că un gen sau altul de comportament este produs de un gen sau altul de stare mentală. Există, mai degrabă, (și) o conexiune conceptuală. Circumstanțele comportamentale sunt mai degrabă „criterii", și nu simple efecte sau „simptome" ale mentalului. Dacă ar fi vorba doar de o conexiune contingentă, va persista îngrijorarea sceptică privitoare la faptul că, din câte știm, comportamentul pe care îl observăm la ceilalți ar putea fi o amăgire susținută de evidențe, ce nu reflectă nimic mental (cam în același fel în care, printr-o

iluzie senzorială de proporții, am putea ajunge să credem în mod eronat că există o lume exterioară).

Această idee a unei conexiuni „criteriale" a fost pe larg discutată în literatura filosofică. Cele mai interesante dintre comentariile recente pot fi găsite în McDowell (1983) și Wright (1984). Wright consideră că noțiunea de criteriu vine în sprijinul unei perspective „anti-realiste" asupra înțelesului propozițiilor ce atribuie stări mentale altor persoane. Această perspectivă înlocuiește ideea „realistă" că înțelesul unor asemenea propoziții este dat de condițiile în care sunt adevărate (vezi ÎNȚELEGERE LINGVISTICĂ) cu ideea că acesta este dat de condițiile ce întemeiază asertarea lor, adică de criteriile propozițiilor respective. Condițiile de adevăr ale acestor propoziții nu pot fi detectate de către persoana ce realizează atribuirea, întrucât stările mentale ce sunt atribuite (durerea, să spunem) nu sunt direct disponibile ele însele în experiența sa, în același fel în care sunt disponibile pentru subiectul atribuirii. Astfel, nu poate exista o cunoaștere a condițiilor de adevăr ce fundamentează competența sa lingvistică cu privire la aceste propoziții, cum susține realistul. Competența sa este fundamentată mai degrabă de o cunoaștere a criteriilor, întrucât comportamentul subiectului se află în câmpul experienței celui ce realizează atribuirea. Wright, urmându-l pe Wittgenstein, susține că există o legătură conceptuală, și nu una contingentă, între comportamentul subiectului și starea mentală, fiindcă nu pe baza unei inferențe (bazată pe o teorie empirică) se trece de la observarea comportamentului la atribuirea unei stări mentale. Însă Wright mai susține, urmând o interpretare larg acceptată a lui Wittgenstein, și că criteriile sunt infirmabile. Ceea ce înseamnă că este posibil ca criteriile și să fie satisfăcute, dar atribuirea unei stări mentale pertinente să se dovedească a fi greșită.

McDowell ridică două obiecții împotriva acestei chestiuni. El observă, mai întâi, că posibilitatea dezmințirii criteriilor viciază caracterul noninferențial al acestora, de vreme ce ideea că o atribuire bazată pe satisfacerea criteriilor s-ar putea dovedi greșită sugerează existența unei rupturi logice între comportament și starea mentală. Acest lucru e tocmai cel pe care conexiunea conceptuală ar fi trebuit să îl excludă. S-ar părea că ruptura sugerează că între cele două există cel mult o conexiune teoretică empirică. A doua obiecție e legată de anumite noțiuni modale ce se învecinează cu conceptul de cunoaștere, în acest caz, cu cunoașterea stărilor mentale ale altei persoane. Atunci când pretindem că știm că James este furios, să zicem, nu putem accepta că, în virtutea a tot ce știm, el nu este furios. Căci pretenția de a cunoaște că p este incompatibilă cu acceptarea faptului că, în virtutea a tot ce se știe, p este fals. Dar dacă criteriile pentru p pot fi dezmințite, și tot ce știm e cu condiția ca și criteriile să fie satisfăcute, atunci va fi totdeauna adevărat, în virtutea a

tot ce știm, că non-p. Și astfel, dacă criteriile relevante pot fi dezmințite, noi nu cunoaștem niciodată ceva dincolo de ele.

McDowell propune în schimb să considerăm că criteriile sunt de nedezmințit și să renunțăm la ideea din expunerea lui Wright ce pare să fie împărtășită deopotrivă de realist și de antirealist. Anume, să renunțăm la ideea că starea mentală a unui subiect (și prin urmare și condițiile de adevăr ale unei atribuiri a acesteia față de el) este în mod necesar indisponibilă în experiența unei alte persoane care îi atribuie subiectului respectiva stare. El consideră că avem dreptul să spunem că poate fi percepută durerea altei persoane în expresiile sale faciale, în comportamentul său și în posturile sale corporale vizibile. Nu este nevoie, prin urmare, să vedem comportamentul ca pe un intermediar al lucrului real care este nedetectabil prin experiență directă. Aceasta înseamnă că nu trebuie să prezentăm conexiunea aparte dintre comportament și stări mentale (care definește noțiunea de „criteriu"), spunând că și comportamentul este un gen aparte de evidență. Nu este deloc o evidență. „Evidență" sugerează că este mai bine cunoscut decât lucrul a cărui evidență o constituie, iar aceasta introduce ideea unui „intermediar", idee ce creează discriminări. Ceea ce face ca și conexiunea să fie specială este pur și simplu faptul că nu există o ruptură între cele două, și, prin urmare, nu trebuie să fie făcută vreo inferență teoretică, de la o observare a comportamentului la o atribuire a stării mentale. Nu există nici o ruptură, fiindcă starea mentală este preluată ca atare în cadrul experienței unui comportament. Aceasta nu înseamnă că nu putem niciodată greși atunci când atribuim stări mentale altor persoane, ci că, atunci când am greșit, în ciuda aparențelor, criteriile nu au fost satisfăcute.

McDowell consideră nu doar că aceasta este perspectiva corectă asupra cunoașterii noastre a minților altor persoane, ci și că aceasta ar fi fost perspectiva lui Wittgenstein. El afirmă că Wittgenstein nu s-a gândit niciodată că și comportamentul celorlalți este cunoscut mai bine decât stările lor mentale, ci a văzut „ființele umane" ca fiind simple, ceea ce revine la a spune că a văzut comportamentul și viața lor mentală ca fiind unificate, în mai mare măsură decât au fost considerate, potrivit interpretării tradiționale a viziunii sale despre „criterii".

Există un răspuns imediat și evident la a doua obiecție a lui McDowell față de interpretarea tradițională a noțiunii de „criteriu": criteriile sunt menite să furnizeze o bază doar pentru pretențiile de cunoaștere, nu și pentru cunoaștere. Astfel de pretenții se pot dovedi mai târziu false. O analiză completă a cunoașterii unei propoziții nu cere decât ca subiectul cunoscător să dețină o bază criterială pentru pretenția de cunoaștere, și ca propoziția să fie adevărată. Ea nu reclamă ca subiectul cunoscător să aibă o garanție a adevărului propoziției. Se poate astfel renunța la pretenția de cunoaștere, dacă se dovedește că propoziția nu este adevărată.

Problema cu acest răspuns este că el pare să fie o capitulare în fața scepticului, care poate acum susține că dacă criteriile ne pot conduce doar la pretenții de cunoaștere cu privire la alte minți, și nu la cunoaștere, atunci există întotdeauna posibilitatea ca pretenția că știm că o persoană are o anumită stare mentală să fie falsă.

Dar este vorba într-adevăr de o capitulare? Să observăm, mai întâi, că această poziție sceptică nu mai este poziția pe care am schițat-o la început. Acesta este, cel mult, acel scepticism epistemologic, considerat mai puțin interesant. Lăsând însă la o parte acest lucru, chiar și acest scepticism neinteresant (fie cu privire la alte minți, fie cu privire la lumea exterioară) nu poate fi corect descris prin aceea că e o poziție ce insistă asupra ideii că orice pretenție de cunoaștere dată s-ar putea dovedi a fi falsă. Ea susține, într-un mod mult mai radical, că poate fi întotdeauna concepută posibilitatea ca toate susținerile noastre dintr-un anumit domeniu (lumea exterioară, alte minți etc.) să se dovedească a fi false. Aceasta arată că tot ceea ce avem de făcut pentru a ne opune scepticului este nu să argumentăm că anumite pretenții de cunoaștere ar putea fi garantate drept corecte, ci doar că poate exista o modalitate de a preveni trecerea de la a admite că orice opinie dată ar putea fi falsă la a permite ca toate opiniile dintr-un anumit domeniu să fie false. Se poate să fim sau să nu fim în stare să producem un argument ce previne această trecere. Ceea ce ne interesează acum este că, odată ce poziția scepticului a fost descrisă în mod potrivit, modalitățile ce se învecinează cu conceptul de cunoaștere ne arată că chiar dacă vom concepe criteriile ca putând fi dezmințite, tot am putea găsi o apărare în fața scepticului. În orice caz, propria viziune asupra criteriilor a lui McDowell, ca alternativă pozitivă, nu ne este de ajutor împotriva scepticului. La urma urmei, McDowell trebuie să țină seama de posibilitatea atribuirilor eronate. Singura diferență este aceea că el nu dă seama de eroare în termeni de posibilitate a dezmințirii evidențelor criteriale, ci spunând că nici criteriile nu au fost satisfăcute, chiar dacă ele par a fi fost satisfăcute. Dar atunci îi rămâne totdeauna deschisă scepticului posibilitatea de a spune că, în virtutea a ceea ce știm, criteriile nu sunt niciodată satisfăcute, ci doar par să fie satisfăcute.

Prima obiecție a lui McDowell are temeiuri mai puternice, întrucât ea pune în evidență o tensiune serioasă ce există între posibilitatea dezmințirii și insistența corelată asupra noninferențialității. Dar chiar și aici răspunsul la a doua obiecție ne sugerează o cale de ieșire. Dacă singurul motiv de a insista asupra noninferențialității este acela că acceptarea unei inferențe ar însemna să acceptăm că orice atribuire dată a unei stări mentale ar putea fi falsă, atunci am putea să renunțăm să mai insistăm asupra acesteia, de vreme ce, după cum tocmai am văzut, această acceptare nu ne conduce neapărat la o capitulare în fața scepticului.

Totuși, dacă posibilitatea dezmințirii criteriilor este obținută cu costul acceptării caracterului inferențial al conexiunii dintre atribuiri de stări mentale și criterii pentru acestea, în ce mai constă atunci caracterul special al conexiunii dintre comportament și sfera mentală, caracter pe care ar fi trebuit să îl exprime noțiunea de criteriu? Nu ar fi acum, ca orice altă inferență, ceva care se bazează pe o teorie empirică? Un răspuns care surprinde, în mare parte, spiritul concepției lui Wittgenstein asupra mentalului, ar putea fi acela că acel caracter special este dat de faptul că teoria pe care se bazează inferențele este în mod necesar o teorie a simțului comun, și nu una științifică. Ideea unei conexiuni inferențiale, dar și criteriale indică o teorie mediatoare care, ca și teoria obiectelor obișnuite din jurul nostru, este puternic internalizată în gândirea noastră obișnuită, neștiințifică, despre mintea celorlalți.

vezi și ARGUMENTUL PRIN ANALOGIE, CRITERII ȘI CUNOAȘTERE, INTROSPECȚIE, ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT, CUNOAȘTERE DE SINE ȘI IDENTITATE CU SINE, SOLIPSISM, ARGUMENTE TRANSCENDENTALE, WITTGENSTEIN.

BIBLIOGRAFIE

Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

Davidson, D., *Inquiries into Truth and Interpretation*, Clarendon Press, Oxrford, 1984.

Descartes, R., „Meditations on First Philosophy" (1641), în *Philosophical Works of Descartes*, eds. J. Cottingham, R. Soothoff și D. Murdoch, Cambridge University Press, Cambridge, 1975.

Evans, G., *Varieties of Reference*, Oxford University Press, Oxford, 1982.

Husserl, E., *Cartesian Meditations*, trad. D. Cairns, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960.

McDowell, J., „Criteria, defeasibility and knowledge", *Proceedings of British Academy*, 68, 1982, 455-79.

Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Longmans, Londra, 1867.

Nagel, T., „Subjective and objective", în lucrarea sa, *Mortal Questions*, Oxford University Press, New York, 1979.

Quine, W. V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinsons, Londra, 1949.

Strawson, P. F., *Individuals*, Methuen, Londra, 1959.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1953.

Wright, C., „Second thoughts about criteria", *Synthese* 58, 1984, 383-405.

AKEEL BILGRAMI [G.Ș.]

alternative relevante

Teoria alternativelor relevante poate fi cel mai bine înțeleasă ca o încercare de a îmbina două aspecte opuse ale imaginii noastre despre cunoaştere. Primul este acela că cunoaşterea este un concept absolut. Într-o anumită interpretare, aceasta înseamnă că temeiurile sau datele pe care cineva trebuie să le aibă pentru a cunoaşte o propoziție p trebuie să fie suficiente pentru a exclude toate alternativele la p (unde o alternativă la p înseamnă o propoziție incompatibilă cu p). Adică, temeiurile sau datele pe care le are cineva în favoarea lui p trebuie să fie suficiente pentru a şti că toate alternativele la p sunt false. Acest element al imaginii noastre despre cunoaştere este exploatat de argumentele sceptice. Aceste argumente ne atrag atenția asupra unor alternative pe care datele pe care noi le avem nu le pot exclude. De exemplu (Dretske, 1970), când suntem la grădina zoologică, putem pretinde că ştim că vedem o zebră pe baza anumitor date vizuale, adică imaginea a ceva care seamănă cu o zebră. Scepticul ne întreabă cum ştim noi că nu vedem de fapt un catâr deghizat în mod ingenios. Deşi avem oarece temeiuri împotriva probabilității unei astfel de înşelătorii, intuitiv acestea nu sunt suficient de puternice pentru ca noi să ştim că nu suntem înşelați în acest mod. Atrăgând atenția asupra unor alternative de acest tip pe care nu le putem exclude, ca şi asupra altora, cu o aplicație mai generală (visuri, halucinații, etc.), scepticul pare să arate că cerința ca temeiurile noastre să excludă toate alternativele este rareori îndeplinită, poate niciodată (vezi SCEPTICISM).

Această concluzie intră în conflict cu un alt aspect al imaginii noastre despre cunoaştere, adică acela că noi cunoaştem multe lucruri. Există, astfel, o tensiune în felul în care concepem noi cunoaşterea în mod obişnuit - noi credem că cunoaşterea este un concept absolut, în sensul precizat mai sus, şi credem totuşi că există multe cazuri în care acest concept se aplică.

S-ar părea că există două opțiuni pentru a înlătura această tensiune, fiecare dintre ele implicând negarea uneia dintre componente pe baza celeilalte. Dacă cineva vede caracterul absolut al cunoaşterii ca fiind o componentă prea importantă a conceptului nostru de cunoaştere pentru a fi abandonată, el poate argumenta, pornind de la caracterul absolut al cunoaşterii, către o concluzie sceptică (Unger, 1975). Majoritatea filosofilor au luat-o totuşi în cealaltă direcție, alegând să răspundă acestui conflict renunțând, poate fără tragere de inimă, la criteriul caracterului absolut. Acest din urmă răspuns consideră drept intangibilă opinia simțului nostru comun că noi cunoaştem multe lucruri (Pollock, 1979; Chisholm, 1977). Fiecare atitudine este supusă criticii că ea păstrează un aspect al felului în care concepem noi în mod obişnuit cunoaşterea, cu prețul negării celuilalt (vezi CHISHOLM; DOCTRINA SIMȚULUI COMUN ŞI COGNITIVISMUL CRITIC).

Teoria alternativelor relevante poate fi văzută ca o încercare de a oferi un răspuns mai satisfăcător la această tensiune din imaginea noastră despre cunoaştere. Ea încearcă să caracterizeze cunoaşterea într-un mod care să păstreze atât opinia noastră că conceptul de cunoaştere este absolut, cât şi opinia noastră că posedăm cunoaştere.

Conform acestei teorii, noi trebuie să dăm o specificare caracterului absolut al cunoaşterii, mai degrabă decât să îl negăm. Ar trebui să vedem cunoaşterea ca fiind absolută, relativ la un anumit standard (Dretske, 1981; Cohen, 1988). Aceasta înseamnă că, pentru a cunoaşte o propoziţie, temeiurile noastre nu trebuie să excludă toate alternativele la acea propoziţie. Ci, noi putem avea cunoaştere atunci când temeiurile noastre exclud toate alternativele relevante, mulţimea alternativelor relevante (o submulţime specială a mulţimii tuturor alternativelor) este determinată de un anumit standard. Mai mult decât atât, conform concepţiei alternativelor relevante, aceste standarde stabilesc că alternativele ridicate de către sceptic nu sunt relevante. Dacă acest lucru este corect, atunci faptul că temeiurile noastre nu pot exclude alternativele ridicate de către sceptic nu duce la un rezultat sceptic. Căci cunoaşterea necesită doar excluderea alternativelor relevante. Astfel, concepţia alternativelor relevante păstrează amândouă aspectele imaginii noastre despre cunoaştere. Cunoaşterea este un concept absolut, dar întrucât însăşi ideea de absolut este relativă la un standard, noi putem cunoaşte multe lucruri.

Această interpretare a cunoaşterii poate fi justificată observând că şi alte concepte prezintă aceeaşi structură logică. Două exemple sunt conceptul de neted şi conceptul de gol (Dretske, 1981). Ambele par să fie concepte absolute - un spaţiu este gol doar dacă nu conţine nici un lucru, iar o suprafaţă este netedă doar dacă nu are nici o protuberanţă. Totuşi, caracterul absolut al acestor concepte este relativ la un standard. În cazul lui neted, există un standard pentru ceea ce contează drept protuberanţă, iar în cazul lui gol, există un standard pentru ceea ce contează drept lucru. Nu am putea nega că masa este netedă pe baza faptului că un microscop relevă iregularităţi în suprafaţa ei. Nici nu am putea nega că un depozit este gol pe baza faptului că el conţine particule de praf. A fi neted înseamnă a fi lipsit de orice protuberanţe relevante. A fi gol înseamnă a nu conţine nici un lucru relevant. Analog, teoria alternativelor relevante spune că a cunoaşte o propoziţie înseamnă (inter alia) a avea temeiuri care exclud toate alternativele relevante.

Unii filosofi (Dretske, 1970) au argumentat că teoria epistemologică a alternativelor relevante implică falsitatea principiului că mulţimea propoziţiilor cunoscute (de către S) este închisă faţă de implicaţia cunoscută (de către S). Alţi filosofi au contestat acest lucru (Stine, 1976; Cohen, 1988). Acest principiu asertează următoarea condiţională (principiul închiderii) (the closure principle):

Dacă S cunoaşte p şi S cunoaşte că p implică q, atunci S cunoaşte q.

După teoria alternativelor relevante, putem cunoaşte o propoziţie p fără a cunoaşte că o anumită alternativă (ne-relevantă) la p este falsă. Dar întrucât o alternativă h la p este incompatibilă cu p, atunci p va implica în mod banal non-h. Astfel va fi posibil să cunoşti o anumită propoziţie fără a cunoaşte o altă propoziţie implicată de ea în mod banal. De exemplu, putem şti că vedem o zebră fără a şti că nu vedem de fapt un catâr deghizat în mod ingenios (sub prezumpţia că „vedem un catâr ingenios deghizat" nu este o alternativă relevantă). Acest lucru va implica o violare a principiului închiderii. Aceasta este o consecinţă interesantă a teoriei, căci multora principiul închiderii li se pare foarte intuitiv. Putem înţelege de fapt argumentele sceptice ca utilizând principiul închiderii drept premisă, alături de premisa că nu ştim că alternativele aduse în discuţie de sceptic sunt false. Din aceste două premise decurge (sub asumpţia că noi ne dăm seama că propoziţiile pe care le acceptăm implică falsitatea alternativelor sceptice) că noi nu cunoaştem propoziţiile pe care le acceptăm. De exemplu, din principiul închiderii şi din faptul că noi nu ştim că nu vedem un catâr ingenios deghizat decurge că noi nu ştim că vedem o zebră. Putem vedea teoria alternativelor relevante ca un răspuns la argumentele sceptice prin negarea principiului închiderii.

Ce anume face ca o alternativă să fie relevantă? Ce standarde nu îndeplinesc alternativele ridicate de sceptic? Dificultatea de a răspunde la aceste întrebări cu o precizie şi o generalitate satisfăcătoare este notorie. Această dificultate i-a determinat pe critici să considere că această teorie este ad hoc sau obscură (Sosa, 1988). Problema poate fi ilustrată printr-un exemplu (Goldman, 1976). Să presupunem că Smith vede un hambar şi crede că îl vede, pe baza unor foarte bune date perceptuale. Când este relevantă alternativa că el vede o imitaţie făcută din papier-maché? Dacă există multe astfel de imitaţii în zonă, atunci această alternativă poate fi relevantă. În aceste circumstanţe, Smith nu ştie că vede un hambar decât dacă ştie că nu vede o imitaţie de hambar. Acolo unde nu există astfel de imitaţii, alternativa nu va fi relevantă (ceteris paribus). Smith poate să ştie că vede un hambar fără a şti că nu vede o imitaţie de hambar.

Acestea sugerează că un criteriu al relevanţei este ceva de genul probabilităţii relative la datele pe care le are Smith şi la anumite caracteristici ale circumstanţelor. Dar care sunt circumstanţele anume pe care le luăm în calcul? Să considerăm cazul în care vrem să ajungem la rezultatul că alternativa imitaţiilor de hambare este în mod clar relevantă, de ex., un caz în care circumstanţele sunt astfel încât există numeroase imitaţii de hambare în zonă. Ne oferă criteriul sugerat rezultatul pe care îl doream? Probabilitatea ca Smith să vadă o imitaţie

de hambar, date fiind datele pe care el le are şi faptul că se află într-o zonă în care se găsesc multe imitaţii de hambare, este mare. Totuşi, aceeaşi probabilitate, relativă la datele pe care el le are şi la orientarea sa vizuală particulară către un hambar autentic, este mică. Vrem ca probabilitatea să fie relativă la caracteristici ale circumstanţei precum cele dintâi şi nu precum cele din urmă. Dar cum captăm această diferenţă, într-o formulare generală?

Cât de semnificativă este această problemă pentru teoria alternativelor relevante? Acest lucru depinde de cum interpretăm teoria. Dacă ne aşteptăm ca teoria să ne ofere o analiză a cunoaşterii, atunci lipsa unor criterii precise ale relevanţei constituie o problemă serioasă. Totuşi, dacă teoria este văzută în schimb ca oferind un răspuns argumentelor sceptice, se poate argumenta că această dificultate are o însemnătate redusă în raport cu succesul general al teoriei (Cohen 1988; în curs de apariţie).

vezi şi TEORII EPISTEMOLOGICE CAUZALE; PROBLEMA LUI GETTIER; RELIABILISM.

BIBLIOGRAFIE

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, ed. A doua, Prentice-Hall, Engelwood Cliffs, 1977.

Cohen, S., „How to be a fallibilist", *Philosophical Perspectives* 2, 1988, pp. 91-123.

Cohen, S., „Scepticism, relevance, and relativism", în B. McGlaughlin (ed), *Critical Essays on the Philosophy of Fred Dretske*, Oxford, în curs de apariţie.

Dretske, F, „Epistemic operators", *Journal of Philosophy* 69, 1970, 1007-23.

Dretske, F., „The Pragmatic dimension of knowledge", *Philosophical Studies* 40, 1981, 363-378.

Goldman, A., „Discrimination and Perceptual Knowledge", *Journal of Philosophy* 73, 1976, 771-91.

Pollock, J., *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Sosa, E., „Knowledge in Context, Scepticism in Doubt", *Philosophical Perspectives* 2, 1988, 139-56.

Stine, G.C., „Scepticism, relevant alternatives, and deductive Closure", *Philosophical Studies* 29, 1976, 249-61.

Unger, P., *Ignorance*, Clarendon Press, Oxford, 1975.

STEWART COHEN [A.Z.]

analiticitate

Adevărata poveste a analiticităţii este surprinzătoare în mai multe privinţe. Contrar opiniei general acceptate, cea mai bună expunere

neformală a acestui tip de propoziții a priori a oferit-o mai degrabă empiristul Locke decât raționalistul Kant. Frege și Carnap, reprezentați ca fiind cei mai buni prieteni ai analiticității în acest secol, au făcut tot atât de mult pentru a o submina, pe cât cei mai mari inamici ai săi. Quine și Putnam, reprezentați ca respingând distincția analitic/sintetic, nu doar că nu au făcut așa ceva, dar, în fapt, au contribuit în mod semnificativ la repararea stricăciunilor produse de Frege și Carnap. În fine, semnificația epistemologică a distincției nu stă în nimic din ceea ce s-a crezut în mod obișnuit că ar sta.

Descrierea propozițiilor analitice făcută de LOCKE reprezenta, pentru vremea sa, tot ceea ce ar fi trebuit să reprezinte o expunere succintă a analiticității (Locke, 1924, pp. 306-8). El distinge două genuri de propoziții analitice, propoziții de identitate în care „afirmăm însuși termenul spus" („Trandafirii sunt trandafiri", de exemplu) și propoziții predicative în care „o parte a unei idei complexe este predicată despre numele întregului", („Trandafirii sunt flori", de exemplu) (pp. 306-7). Locke numește astfel de propoziții „neserioase", pentru că un vorbitor care face uz de ele „se joacă cu cuvintele". O propoziție sintetică, prin contrast, cum ar fi o teoremă matematică, enunță „un adevăr real și transportă o cunoaștere reală instructivă" (pp. 307-8). În mod corespunzător, Locke distinge două tipuri de „consecințe necesare", implicații analitice în care validitatea depinde de conținerea literală a concluziei în premise, și implicații sintetice,unde nu se întâmplă același lucru (Locke nu a inițiat această noțiune de cuprindere conceptuală a analiticității. Ea este discutată de către Arnauld și Nicole, și e mai sigur să spunem că era vehiculată de mai mult timp (cf. Arnauld, 1964, pp. 59-65).)

Descrierea kantiană a analiticității, care, după opinia consacrată, reprezintă împlinirea formulării acestei noțiuni în filosofia modernă, este de fapt un pas înapoi. Ceea ce este valid în această descriere nu este nou, iar ceea ce este nou nu este valid. Kant repetă expunerea lui Locke a analiticității drept cuprindere conceptuală, dar introduce anumite trăsături străine, cea mai importantă fiind caracterizarea propozițiilor analitice ca propoziții ale căror negații sunt contradicții logice (Kant, 1783, p.14). Această caracterizare sugerează că propozițiile analitice bazate pe relația de parte-întreg a lui Locke sau pe copula explicativă a lui Kant, sunt o specie a adevărului logic. Dar conținerea conceptului predicat în conceptul subiect în propoziții precum „Celibatarii sunt necăsătoriți" este o relație diferită de conținerea consecventului în antecedent, în propoziții precum „Dacă John este celibatar, atunci John este celibatar sau Mary a citit Critica lui Kant". Cea dintâi este o cuprindere literală, în timp ce cea din urmă, în genere, nu este. A vorbi despre „cuprinderea" consecventului unui adevăr logic în antecedent, în cazuri precum cel din exemplul nostru, este, doar metaforic, o modalitate de a spune că este „logic derivabil".

Combinarea cuprinderii conceptuale cu cuprinderea logică l-a făcut pe Kant să piardă din vedere problema dacă adevărurile logice sunt sintetice a priori. La fel, o altă problemă: cum putem spune că adevărurile matematice sunt sintetice apriori, când ele nu pot fi negate fără a se ajunge la contradicţii? Din punct de vedere istoric, această fuziune pregăteşte scena pentru dispariţia noţiunii lockeene. Frege, cel pe care opinia consacrată îl înfăţişează ca fiind doar al doilea după Kant, între campionii analiticităţii, şi Carnap, înfăţişat ca fiind imediat după Frege, au fost responsabili în comun pentru dispariţia analiticităţii înţeleasă drept cuprindere conceptuală.

Lui Frege îi era clară diferenţa dintre cuprindere conceptuală şi cuprindere logică. O exprima ca pe diferenţa dintre „grinzile conţinute într-o casă" şi „planta conţinută în sământă" (Frege, 1953, p.101). Dar el găsea că prima, după cum era formulată de Kant, avea trei defecte: că explică analiticitatea în termeni psihologici, că nu acoperă toate cazurile de propoziţii analitice şi, cel mai important, probabil, pentru logicismul lui Frege, că noţiunea de cuprindere este „infructuoasă" ca mecanism definiţional în logică şi matematică (Frege, 1953, 100-1). În cadrul unei comparaţii părtinitoare între cele două noţiuni de cuprindere, Frege observă că prin cuprinderea logică „nu scoatem pur şi simplu din cutie ceea ce tocmai am pus în ea" (ibid., p. 101). Pentru a depăşi aceste neajunsuri, Frege defineşte propoziţiile analitice drept consecinţe ale legilor logicii şi definiţiilor, consecinţe ce „nu pot fi cercetate în avans" (ibid., pp. 4, 100-1). Această definiţie face din cuprinderealogică noţiunea de bază. Analiticitatea devine un caz special al adevărului logic şi, chiar şi în acest caz special, definiţiile se bucură de puterea definiţiilor din logică şi matematică, mai degrabă decât de cea a simplei combinări de concepte.

Carnap, încercând să depăşească ceea ce văzuse ca pe un neajuns în expunerea analiticităţii la Frege, a făcut pasul care mai rămăsese de făcut pentru a scăpa, în mod explicit, de analiticitatea lockeean-kantiană. După cum vedea Carnap lucrurile, un neajuns al explicaţiei lui Frege era acela că părea să sugereze că relaţiile definiţionale ce susţin propoziţiile analitice pot fi extralogice, într-un sens. Să spunem, în acela că se sprijină pe sinonimia lingvistică. Pentru Carnap, aceasta reprezenta eşecul de a ajunge la o tratare formală uniformă a propoziţiilor analitice şi ne lăsa cu o distincţie dubioasă între vocabularul logic şi cel extralogic. Astfel, el a eliminat referinţa la definiţii din explicaţia fregeeană a analiticităţii prin introducerea „postulatelor de înţeles", de exemplu enunţuri precum (?x)(x este celibatar - x este necăsătorit) (vezi Carnap, 1965, pp. 222-9). Ca şi postulatele logice standard, după care sunt modelate, postulatele de înţeles nu exprimă nimic mai mult decât constrângeri asupra modelelor admisibile cu privire la care se evaluează adevărul şi validitatea propoziţiilor şi deducţiilor. Astfel, în ciuda numelor lor, postulatele de

înțeles nu au cu nimic mai mult de a face cu înțelesul decât orice alt enunț ce exprimă un adevăr necesar. Definind propozițiile analitice drept consecințe ale legilor logice (sau ca o mulțime extinsă a acestora), Carnap a înlăturat în mod explicit singura poziție din explicația lui Frege în care ar mai fi fost loc pentru cuprinderea conceptuală, şi cu aceasta, ultima urmă a distincției lui Locke între consecințe semantice şi alte „consecințe necesare".

QUINE, cel mai intransigent critic al analiticității din timpurile noastre, i-a făcut un serviciu inestimabil, deşi unul care a trecut complet neobservat. Quine a adus două critici devastatoare la adresa postulatelor de înțeles ale lui Carnap, critici prin care le denunță ca fiind atât irelevante, cât şi vide. Irelevante, pentru că, în folosirea cuvintelor particulare ale unui limbaj, postulatele de înțeles eşuează să explice analiticitatea pentru propoziții şi limbaje în genere, adică nu o definesc pentru „P" şi „L" variabile (Quine, 1953, pp. 33-4). Vide, pentru că, deşi postulatele de înțeles ne spun ce propoziții pot conta ca analitice, ele nu ne spun ce înseamnă faptul că acestea sunt analitice (ibid. p.33).

Potrivit opiniei consacrate, Quine a făcut mai mult decât să respingă distincția analitic/sintetic, aşa cum încercase Carnap să o traseze. După opinia comună, Quine a demonstrat că nu există, indiferent cum ar încerca cineva să o traseze. Dar acest lucru este de asemenea incorect. Pentru a argumenta în favoarea acestei concluzii mai tari, Quine avea de arătat că nu există nici o cale de a trasa distincția în afara logicii, în particular, în lingvistică. În absența unei teorii particulare în lingvistică ce îi corespunde lui Carnap, argumentul lui Quine a trebuit să ia o formă complet diferită. Trebuia să fie exploatate unele trăsături inerente ale lingvisticii, pentru arăta că nici o teorie din cadrul acestei ştiințe nu poate produce distincția. Dar trăsătura aleasă de Quine a fost un principiu al metodologiei operaționaliste caracteristice şcolii lingvisticii bloomfieldiene. Quine reuşeşte să arate că înțelesul nu poate primi un sens obiectiv în lingvistică, dacă a da sens unui concept lingvistic reclamă, după cum pretindea această şcoală, definirea operațională a acestuia în termenii unor proceduri de substituire care implică doar concepte fără legătură cu acel concept lingvistic. Dar revoluția lui Chomsky în lingvistică a înlocuit modelul taxinomic bloomfieldian al gramaticii cu modelul ipotetico-deductiv al lingvisticii generative şi, în consecință, o astfel de definiție operațională a fost înlăturată din poziția de standard pentru conceptele din lingvistică. Standardul definiției teoretice care a înlocuit-o era mult mai liberal, permițând ca membrii unei familii de concepte lingvistice să fie definiți unul prin altul în cadrul unui set de axiome care enunță conexiunile lor reciproce sistematice, întregul sistem fiind judecat după cum consecințele sale sunt confirmate sau nu de către faptele lingvistice. Argumentul lui Quine nici măcar nu priveşte teoriile înțele-

sului bazate pe acest model ipotetico-deductiv (Katz, 1988b, pp. 227-52; Katz, 1990, pp. 199-202).

Putnam, celălalt critic intransigent al analiticității, i-a făcut un serviciu egal, și complementar, cu cel făcut de Quine. În timp ce Quine a respins formalizarea carnapiană a concepției analiticității a lui Frege, Putnam a respins chiar această concepție. Putnam a pus capăt întregii încercări, inițiate de Frege și completate de Carnap, de a construi analiticitatea ca un concept logic (Putnam, 1962, pp. 647-58; 1970, 189-201; 1975a, pp. 131-93).

Totuși, ca și în cazul lui Quine, opinia consacrată consideră ca Putnam a făcut mult mai mult. Putnam e socotit a fi inventat cazuri de science-fiction, de la cazul pisicilor-roboți și până la cel al pământului geamăn, cazuri ce reprezintă contraexemple la teoria tradițională a înțelesului. Din nou, opinia consacrată este incorectă. Aceste cazuri reprezintă contraexemple doar la versiunea lui Frege a teoriei tradiționale a înțelesului. Versiunea lui Frege pretinde deopotrivă (1) că sensul determină referința și (2) că există instanțe ale analiticității, exemplificate tipic, să spunem, prin „pisicile sunt animale", și ale sinonimiei, exemplificate tipic prin „apă", în română[3], și „apă" în româna de pe pământul geamăn, să spunem. Date fiind (1) și (2), ceea ce numim „pisică" nu ar putea să nu fie un animal, iar ce numim „apă" nu ar putea să difere de ceea ce numesc locuitorii pământului geamăn prin „apă". Însă, după cum arată exemplele lui Putnam, ce numim „pisici" ar putea să fie roboți marțieni și ceea ce numesc locuitorii pământului geamăn „apă" ar putea fi altceva decât H_2O. Prin urmare, aceste cazuri sunt contraexemple la versiunea lui Frege a teoriei înțelesului.

Putnam însuși consideră că aceste exemple resping teoria tradițională a înțelesului per se, pentru că el crede că alte versiuni trebuie să subscrie atât la (1) cât și la (2). El a greșit în privința lui (1). Teoria lui Frege implică logic (1), fiindcă definește sensul unei expresii ca mod al determinării referentului său (Frege, 1952, pp. 56-78). Dar sensul nu e nevoie să fie definit în acest fel sau în vreun fel care să implice (1). El poate fi definit ca în (D).

> (D) Sensul este acel aspect al structurii gramaticale a expresiilor și propozițiilor, ce răspunde de faptul că ele au proprietăți și relații de sens precum inteligibilitatea, ambiguitatea, sinonimia, redundanța, analiticitatea și implicația analitică (Katz, 1972; 1990, pp. 216-24).

(D) face ca sensul să fie intern gramaticii unui limbaj iar referința să fie o chestiune externă de folosire a limbajului, ce implică în mod tipic opinii extralingvistice. Prin urmare, (D) taie legătura strânsă dintre sens

3 Parafrazăm exemplele din textul original, unde era vorba, bineînțeles, de engleză și engleza de pe pământul geamăn. (N. t.)

şi referinţă exprimată în (1), astfel încât nu există nici o inferenţă de la faptul modal că „pisică" se referă la roboţi, la concluzia că „Pisicile sunt animale" nu este analitică. La fel, nu există nici o inferenţă de la „apă", care referă la substanţe diferite pe pământ şi pe pământul geamăn, la concluzia potrivit căreia cuvântul nostru şi cuvântul lor nu sunt sinonime. Cazurile de science-fiction ale lui Putnam nu se aplică unei versiuni a teoriei tradiţionale a înţelesului ce se bazează pe (D).

Succesul criticilor lui Putnam şi Quine, cu aplicare la teoria înţelesului a lui Frege şi Carnap, împreună cu eşecul acestora faţă de o teorie lingvistică bazată pe (D), creează opţiunea de a depăşi neajunsurile noţiunii lockeean-kantiene de analiticitate fără a trece la o noţiune logică. Această opţiune a fost explorată în anii '60 şi '70, în cursul dezvoltării unei teorii a înţelesului modelată după paradigma ipotetico-deductivă a gramaticii introdusă prin revoluţia chomskyană (Katz, 1972).

Această teorie evită în mod automat critica lui Frege faţă de formularea psihologică a definiţiei lui Kant, fiindcă, ca explicaţie a unei noţiuni gramaticale în cadrul lingvisticii, este enunţată în calitate de descriere formală a structurii expresiilor şi propoziţiilor. Teoria evită de asemenea critica lui Frege că analiticitatea în sens de cuprindere conceptuală nu este suficient de fructuoasă pentru a acoperi adevărurile logicii şi matematicii. Critica se sprijină pe presupunerea îndoielnică, parte integrantă a logicismului lui Frege, că analiticitatea ar trebui să le acopere (Benacerraf, 1981, p. 25). Dar în lingvistică, unde singura preocupare o reprezintă adevărul ştiinţific cu privire la limbajele naturale, nu există nici o bază pentru a insista ca analiticitatea în sens de cuprindere conceptuală să acopere adevărurile logicii şi matematicii. Mai mult, de vreme ce căutăm adevăruri ştiinţifice cu privire la propoziţiile neînsemnate din limbajul natural, vom ocoli relaţiile din logică şi matematică, ce sunt de asemenea fructuoase pentru descrierea unor asemenea propoziţii. Aceasta nu înseamnă să negăm faptul că dorim o noţiune de adevăr necesar care să treacă dincolo de ceea ce este neînsemnat, ci doar să negăm că acea noţiune este noţiunea analiticităţii din limbajul natural.

Restul criticii fregeene ţinteşte către o incompletitudine genuină a descrierii tradiţionale a analiticităţii. Există propoziţii analitice relaţionale, de exemplu: „Jane merge împreună cu cei cu care ea însăşi se plimbă", „Jack îi omoară pe cei pe care el însuşi i-a ucis" etc., şi implicaţii analitice cu concluzii de existenţă, de exemplu: „eu gândesc", prin urmare „eu exist". Cuprinderea, în aceste propoziţii, este tot atât de literală ca şi în propoziţiile analitice de tip subiect-predicat, precum „Celibatarii sunt necăsătoriţi". Voi arăta acum cum o teorie a înţelesului construită ca o sistematizare ipotetico-deductivă a sensului, definit ca în (D), depăşeşte incompletitudinea descrierii tradiţionale în cazul unor astfel de propoziţii relaţionale (Pentru tratarea propoziţiilor de existenţă, vezi Katz, 1988a).

O astfel de teorie a sensului face din explicația proprietăților de sens și a relațiilor precum sinonimia, antinomia, redundanța, analiticitatea, ambiguitatea etc., principala preocupare a semanticii. Mai mult ea face din structura gramaticală, în mod specific, din structura de sens, baza pentru explicarea acestora. Aceasta conduce la descoperirea unui nou nivel al structurii gramaticale, iar aceasta, la rândul ei, face posibilă o definiție adecvată a analiticității. Pentru a vedea aceasta, să luăm în considerare două exemple simple. Este un fapt semantic că „bărbat celibatar "[4] e o expresie redundantă și că „fată bătrână" este o expresie sinonimă cu „femeie care nu s-a căsătorit niciodată". În cazul redundanței, trebui să explicăm faptul că sensul determinantului „bărbat" este deja cuprins în sensul titlului „celibatar". În cazul sinonimiei, trebuie să explicăm faptul că sensul lui „fată bătrână" este identic cu sensul lui „femeie care nu s-a căsătorit niciodată" (format compozițional din sensurile lui „femeie", „niciodată" și „a se fi căsătorit"). Dar în măsura în care astfel de fapte privesc relațiile ce implică componente ale sensurilor lui „celibatar" și „fată bătrână", și în măsura în care aceste cuvinte sunt sintactic simple, trebuie să existe un nivel al structurii gramaticale la care elementele sintactic simple sunt semantic complexe. Acesta, pe scurt, este traseul prin care ajungem la nivelul structurii semantice decompoziționale, care este locul structurilor de sens mascate de cuvinte sintactic simple.

Descoperirea acestui nou nivel al structurii gramaticale a fost urmată de încercări de a reprezenta structura sensurilor găsite acolo. Fără a intra în detalii ale reprezentării sensurilor, este clar, o dată ce avem noțiunea de reprezentare decompozițională, că putem vedea cum să generalizăm descrierea neformală a analiticității (a lui Locke și Kant) în termeni de subiect-predicat, astfel încât aceasta să acopere propozițiile analitice relaționale. Fie o propoziție simplă S, care constă dintr-un predicat de n locuri, cu termenii T1,...,Tn ocupând locurile sale de argument. Atunci:

> (A) S este analitică în cazul în care, mai întâi, S are un termen Ti ce constă într-un predicat de m locuri Q (m n sau m = n), cu termeni ce ocupă locurile sale de argument și, în al doilea rând, P este cuprins în Q și, pentru fiecare termen Tj din T1,...,Ti-1,Ti+1,...,Tn, Tj este cuprins în termenul lui Q ce ocupă locul de argument din Q, corespunzător locului de argument ocupat de Tj în P. (Katz, 1972)

Pentru a vedea cum funcționează (A), să presupunem că „a se plimba", din „Jane merge cu cei cu care ea însăși se plimbă", este reprezentat decompozițional ca având același sens cu „a merge în tihnă și fără un scop". Propoziția este analitică după (A), pentru că predicatul „a se

4 Engl.: male bachelor. (N. t.)

plimba" (sensul lui „a se plimba") cuprinde predicatul „a merge" (sensul lui „a merge") iar termenul „Jane" (sensul lui „Jane" care se asociază cu predicatul „a merge") este cuprins în termenul „Jane" (sensul lui „ea însăşi" ce se asociază cu predicatul „a se plimba"). Cuprinderea în cazul celorlalţi termeni este automată.

Faptul că (A), luat în sine, nu face referire la operatori logici sau legi logice, indică faptul că analiticitatea pentru propoziţiile de tip subiect-predicat poate fi extinsă la propoziţiile relaţionale simple fără a trata propoziţiile analitice ca instanţe ale adevărurilor logice. Mai mult, sursa incompletitudinii nu mai poate fi explicată, după cum făcea Frege, prin absenţa aparatului logic „fructuos", ci este acum explicată prin tratarea greşită a unui caz special al analiticităţii ca şi cum ar fi fost cazul general. Includerea predicatului în subiect este cazul special (când n=1) al cazului general de includere a unui predicat de n locuri (şi a termenilor săi) într-unul din termenii săi. Să observăm că defectele de care se plângea Quine, în legătură cu explicaţia prin postulate de înţeles a lui Carnap, sunt absente în (A). (A) nu conţine cuvinte din limbajul natural. Foloseşte, în mod explicit, un „P" variabil şi un „L" variabil, pentru că reprezintă o definiţie în teoria lingvistică. În plus, (A) ne spune care este proprietatea în virtutea căreia o propoziţie este analitică, anume, predicaţia redundantă, adică, structura predicativă a unei propoziţii analitice se găseşte deja în conţinutul structurii termenilor săi.

Opinia consacrată a fost anti-lockeeană, susţinând că şi consecinţele necesare din logică şi din cadrul limbajului aparţin uneia şi aceleiaşi specii. Acest lucru pare greşit, pentru că proprietatea de predicaţie redundantă furnizează o explicaţie extralogică pentru faptul că enunţurile adevărate făcute prin folosirea literală a propoziţiilor analitice sunt în mod necesar adevărate. De vreme ce proprietatea respectivă ne asigură că obiectele predicaţiei, în folosirea unei propoziţii analitice, sunt alese pe baza trăsăturilor care vor fi predicate despre ele, condiţiile de adevăr ale enunţului sunt în mod automat satisfăcute, odată ce termenii acestuia primesc o referinţă. Diferenţa dintre o astfel de sursă lingvistică a necesităţii şi sursele matematice şi logice reabilitează distincţia lui Locke între două genuri de „consecinţe necesare".

Opinia consacrată privitoare la analiticitate conţine şi o altă greşeală. Aceasta constă în ideea că analiticitatea este inamică faţă de ştiinţă. În parte, această idee s-a dezvoltat ca reacţie la anumite folosiri îndoielnice ale analiticităţii, precum cea din încercarea lui Frege de a pune bazele LOGICISMULUI şi cea din încercarea lui Schlick, Ayer şi a altor POZITIVIŞTI LOGICI de a reduce pretenţiile de cunoaştere metafizică, arătând că pretinsele adevăruri sintetice a priori sunt doar adevăruri analitice vide (Schlick, 1949, p. 285; Ayer, 1946, pp. 71-87). În parte, ea s-a dezvoltat tot ca un răspuns la un număr de cazuri în care presupuse adevăruri analitice, şi prin urmare necesare, de exemplu, legea terţului

exclus, au fost apoi considerate ca fiind deschise la revizuire. Astfel de cazuri au convins pe filosofi precum Quine şi Putnam că distincţia analitic/sintetic este un obstacol în calea progresului ştiinţific.

Problema, dacă e vorba de vreo problemă, nu este analiticitatea în sensul de cuprindere conceptuală, ci combinarea ei cu analiticitatea în sensul logic. Aceasta a făcut să pară că există un singur concept de analiticitate care poate servi drept temei pentru un mare număr de adevăruri a priori. Dar, tot aşa cum exisă două distincţii analitic/sintetic, aşa există şi două concepte de CONCEPT. Distincţia mai îngustă lockean-kantiană se ba-zează pe o noţiune mai îngustă de concept, potrivit căreia conceptele sunt sensuri ale expresiilor din limbaj. Distincţia mai largă fregeean-carnapiană se bazează pe o noţiune mai largă de concept, după care conceptele sunt concepţii, adesea ştiinţifice, despre natura referentului (referenţilor) expresiilor (Katz, 1972, pp. 450-2, şi, în mod curios, Putnam, 1981, p. 207). Amestecarea acestor două noţiuni de concept a produs iluzia unui singur concept, cu conţinutul concepţiilor filosofice, logice şi matematice, dar cu statutul conceptelor lingvistice. Aceasta i-a încurajat pe filosofi să creadă că sunt în posesia unor concepte cu un conţinut care să exprime afirmaţii filosofice substanţiale, precum cele ale lui Frege, Schlick, Ayer etc., şi cu un statut care face din sarcina de a le justifica una trivială, prin recursul doar la temeiuri lingvistice pentru propoziţiile a priori în chestiune.

Astfel, nu este nevoie, pentru a preveni folosirile îndoielnice ale analiticităţii, să respingem distincţia analitic/sintetic în totalitate[5]. Tot ceea ce este necesar este să evităm să fie lărgită distincţia îngustă originară. Aceasta ne asigură că propoziţiile ce exprimă conţinutul conceptelor largi nu pot primi întemeierea mai uşoară potrivită celor înguste. Ca atare, în măsura în care întreaga respingere a distincţiei analitic/sintetic se baza pe o preocupare cu privire la o filosofie îndoielnică, în particular, cu privire la posibilitatea de blocare a progresului ştiinţific, prin ea s-a aruncat şi copilul, împreună cu apa din cadă.

În sfârşit, există o implicaţie epistemologică importantă a separării noţiunilor analiticităţii - cea largă şi cea îngustă. Frege şi Carnap au considerat că noţiunea largă a analiticităţii furniza fundamentele pentru necesitate şi a priori şi , prin urmare, pentru o anume formă de raţionalism. Aproape toţi filosofii analitici cu înclinaţii raţionaliste i-au urmat în aceasta. Astfel, atunci când Quine a respins poziţia Frege-Carnap cu privire la analiticitate, s-a crezut că necesitatea, aprioricitatea şi raţionalismul au fost de asemenea respinse şi, în consecinţă, s-a crezut că Quine ne arată drumul către un „empirism fără dogme" şi o EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ. Dar există şi o altă noţiune de analiticitate care ne permite să ne întrebăm cum este posibilă cunoaşterea

5 În original: in toto (lat.). Nu am considerat necesar să păstrăm această sintagmă. (N. t.)

sintetică a priori cu caracter necesar (mai mult, este o noțiune a cărei îngustime face ca cunoașterea logică și matematică să fie o parte a problemei). Quine nu a subminat fundamentele raționalismului. Prin urmare, o reevaluare serioasă a noului empirism și a epistemologiei naturalizate este, pentru a nu spune mai mult, extrem de potrivită (Katz, 1990).

vezi și CUNOAȘTERE A PRIORI; INTUIȚIE ȘI DEDUCȚIE; KANT; LOCKE; CUNOAȘTERE MATEMATICĂ; CUNOAȘTERE FILOSOFICĂ.

BIBLIOGRAFIE

Arnauld, A., *The Art of Thinking*, Bobbs-Merrill, Indianopolis, 1964.
Ayer, A. J., *Language, Truth, and Logic*, Gollancz, Londra, 1946.
Benacerraf, P., „Frege: The last logicist", în *Midwest Studies in Philosophy* 6, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1981.
Carnap, R., „Meaning postulates" în *Meaning and Necessity*, 2nd edn, University of Chicago Press, 1965.
Frege, G., „On sense and reference" în *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, trans. P. T. Geach and M. Black, Blackwell, Oxford, 1952.
Frege, G., *Foundations of Arithmetic*, Blackwell, Oxford, 1953.
Kant, I., *Critique of Pure Reason* (1871), trans. N. Kemp-Smith, Macmillan, Londra, 1964.
Kant, I., *Prolegomena to any Future Metaphysic* (1783), trans. L. W. Beck, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1950.
Katz, J. J., *Semantic Theory*, Harper & Row, New York, 1972.
Katz, J. J., *Cogitations*, Oxford University Press, New York, 1988[a].
Katz, J. J., „The refutation of indeterminacy", *Journal of Philosophy 85*, 1988[b], 227-52.
Katz, J. J., *The Metaphysics of Meaning*, MIT Press, Cambridge, 1990.
Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding*, Clarendon Press, Oxford, 1924.
Putnam, H., „The meaning of «meaning»", în *Language, Mind and Knowledge: Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, University of Minnesota Press, Mineapolis, 1975[a].
Putnam, H., „Is semantics possible?" (1970); retipărit în *Mind, Language, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 [b], 139-52.
Putnam, H., *Reason, Truth and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.
Quine, W. V., „Two dogmas of empiricism", în *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953.
Schlick, M., „Is there a factual a priori?", în *Reading in Philosophical Analysis*, eds. H. Feigl and W. Sellars, Appleton-Century-Crofts, New York, 1949.

JERROLD J. KATZ [G.Ș.]

analiza act/obiect

Potrivit analizei act/obiect a experienței, fiecare experiență ce are un conținut implică un obiect al experienței la care subiectul se raportează printr-un act de conștiință (evenimentul de a avea experiența obiectului). Aceasta se aplică nu doar percepțiilor, care au obiecte materiale (orice anume este perceput), ci și experiențelor precum halucinațiile și experiențele din vis, care nu au astfel de obiecte. Astfel de experiențe, cu toate acestea, par să reprezinte ceva, iar obiectele lor sunt presupuse ca fiind orice anume este reprezentat. Teoreticienii analizei act/obiect se pot deosebi după natura obiectelor experienței, ce au fost tratate ca proprietăți, obiecte meinongiene (care nu pot exista sau nu pot să aibă vreo formă de existență), și, mai obișnuit, ca entități mentale private, cu calități senzoriale (termenul „date ale simțurilor" se aplică acum de obicei celor din urmă, dar a fost de asemenea folosit ca termen general pentru obiectele experienței simțurilor, ca în opera lui G. E. MOORE). Teoreticienii analizei act/obiect se pot deosebi, de asemenea, după relația dintre obiectele experienței și obiectele percepției. În termenii REALISMULUI REPREZENTAȚIONAL, obiectele percepției (de care suntem „conștienți în mod indirect") sunt totdeauna distincte față de obiectele experienței (de care suntem „conștienți în mod direct"). Meinongienii, cu toate acestea, pot trata pur și simplu obiectele percepției ca obiecte existente ale experienței.

vezi și TEORIA ADVERBIALĂ; REALISM DIRECT; EXPERIENȚĂ; REALISM REPREZENTAȚIONAL; DATE ALE SIMȚURILOR

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., *The Foundations of Empirical Knowledge*, Macmillan, Londra, 1940.

Jackson, F., *Perception: a Representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Moore, G. E., *Philosophical Studies*, Kegan Paul, Londra, 1922.

Perkins, M., *Sensing the World*, Hackett, Indianopolis, 1983.

MICHAEL PENDLEBURY [G.Ș.]

anamneză

Reamintirea sau anamneza joacă mai multe roluri în epistemologia lui PLATON. În *Menon* (80-6), ea este chemată să explice comportarea unui băiat neinstruit, care rezolvă o problemă geometrică despre care nu mai auzise niciodată vorbindu-se. Este folosită, în același timp, la rezolvarea unui paradox referitor la cercetare și învățare. În *Phaidon*, este explicația oferită pentru faptul că noi posedăm concepte, ceea ce ar reprezenta o cunoaștere a Formelor pe care, prin supoziție, nu am fi putut-o dobândi pe baza experienței. Reamintirea apare și în *Phaidros*.

Trebuie însă să remarcăm absența ei din unele prezentări importante ale concepțiilor epistemologice ale lui Platon (în *Republica* şi alte lucrări).

BIBLIOGRAFIE

Gosling, J. C. B., *Plato*, Routledge, Londra, 1973.
Gulley, N., *Plato's Theory of Knowledge*, Methuen, Londra, 1962, cap. I.
White, N. P., *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis, 1976, cap. 2-3.

NICHOLAS P. WHITE [D.B.]

angajament ontologic

Un criteriu al angajamentului ontologic este o regulă ce determină ce lucruri sau genuri de lucruri trebuie să existe, dacă o anumită teorie este adevărată. Acestea sunt lucrurile față de a căror existență este angajată teoria. El nu stabileşte dacă există în realitate lucruri precum numerele sau datele sensibile, ci doar dacă astfel de lucruri fac parte din bagajul ontologic al teoriei sau al teoreticianului. De vreme ce înțelegem nume ce eşuează să refere şi luăm act de multe obiecte cărora le lipsesc numele, nu ne putem sprijini pe folosirea numelor pentru acest scop, ci trebuie să găsim o locuțiune care ne semnalează întotdeauna un angajament ontologic. Cel mai cunoscut criteriu este cel al lui QUINE. Dacă ne formulăm punctul de vedere într-o notație canonică bazată pe logica predicatelor de ordinul întâi, suntem angajați ontologic față de un obiect dacă şi numai dacă acesta trebuie să se găsească printre valorile variabilelor noastre, dacă e ca toate enunțurile pe care le acceptăm să fie adevărate. Acest criteriu se sprijină pe viziunea controversată a lui Quine potrivit căreia cuantificatorul existențial capturează noțiunea de existență.

vezi şi EXISTENȚĂ, RELATIVITATE ONTOLOGICĂ.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W., „Ontological commitment", *Philosophical Studies*, 6, 1958, 8-17.
Church, A., „Ontological commitment", *Journal of Philosophy*, 55, 1958, 1008-14.
Quine, W. V., *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1961, cap. 1.
Quine, W. V., *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, cap. 4.

CHRISTOPHER HOOKWAY [G.Ş.]

antinomie

O antinomie apare atunci când putem argumenta atât pro, cât şi contra unei propoziții sau când putem demonstra atât o propoziție, cât şi negația ei. (vezi PRINCIPIUL CONTRADICȚIEI), dar nu putem

considera eronată nici una dintre cele două demonstraţii. Am putea spera să fim în cele din urmă capabili să „rezolvăm antinomia", reuşind, printr-o reflecţie şi o analiză atentă, să găsim o greşeală în una dintre demonstraţii sau în amândouă.

Multe paradoxuri duc uşor la antinomii. De exemplu, Zenon a propus nişte argumente faimoase, logico-matematice (să zicem), care demonstrează (într-o anumită interpretare) că mişcarea este imposibilă. Dar ochii noştri ne demonstrează, ca să spunem aşa, în permanenţă că mişcarea există; ei ne arată lucruri care se mişcă. Prin ce a greşit Zenon? Prin ce greşesc ochii noştri? Dacă nu putem răspunde pe moment la cel puţin una din aceste întrebări, atunci avem de-a face cu o antinomie. În *Critica Raţiunii Pure*, KANT a oferit demonstraţii de acelaşi tip (în exemplul cu Zenon este evident că ele nu erau de acelaşi tip) unor teze opuse. El a argumentat, de exemplu, atât că lumea are un început în spaţiu şi în timp, cât şi că lumea nu are un început în spaţiu şi în timp. Kant a considerat că ambele demonstraţii erau eronate întrucât se bazau pe „raţiunea pură", necondiţionată de experienţa senzorială.

BIBLIOGRAFIE

Beck, L.W., „Antinomy of pure reason", în P.P. Wiener (ed.), *Dictionary of the History of Ideas*, Charles Scribner's Sons, New York,1973), vol 1.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trad. N.Kemp Smith, Macmillan, Londra, 1964).

Kneale, W. şi Kneale, M., *The development of Logic*, Clarendon Press, Oxford, 1962).

ROBERT S. TRAGESSER

apercepţie

Acesta este termenul lui LEIBNIZ pentru starea de sensibilitate (luare de seamă) interioară sau conştiinţa de sine, prin contrast cu „percepţia" sau sensibilitatea externă. El a susţinut, în opoziţie cu DESCARTES, că oamenii adulţi pot avea experienţe de care nu sunt conştienţi, experienţe care îi pot afecta în ceea ce fac, dar care nu ajung la conştiinţa de sine. Există într-adevăr fiinţe, precum animalele şi copiii mici, cărora le lipseşte complet abilitatea de a reflecta asupra experienţelor lor, şi să devină conştienţi de ele ca experienţe ale lor. Unitatea experienţelor unui subiect se formează prin capacitatea acestuia de a recunoaşte toate experienţele sale ca fiind ale sale. Această unitate a fost etichetată de KANT unitatea transcendentală a apercepţiei. Aprehendarea unităţii este transcendentală, şi nu empirică, fiindcă este presupusă de experienţă şi nu poate fi derivată din aceasta. Kant a folosit nevoia pentru această unitate ca bază pentru încercarea sa de respingere a scepticismului cu privire la lumea exterioară. El a argumentat pentru ideea că experienţele mele ar putea fi unificate în conştiinţa de sine doar dacă cel puţin unele dintre ele ar

fi experiențe ale unei lumi guvernate de legi, o lume de obiecte aflate în spațiu. Experiențele exterioare sunt astfel o condiție necesară pentru sensibilitatea interioară.

vezi și INTROSPECȚIE

BIBLIOGRAFIE

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp-Smith, Macmillan, Londra, 1964.

Leibniz, G. W., *New Essays on Human Understanding* (1704), trans. P. Remnant and, J. Bennet, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, în sp. pp. 53-7.

DAVID MCNAUGHTON [G.Ș.]

apodictic

O propoziție p este apodictică atunci când ea poate fi demonstrată într-un sens care implică nu doar că p este adevărată, ci și că este imposibil ca p să fie falsă. Pentru Aristotel, o propoziție apodictic adevărată era o propoziție inferată din premise incontestabil adevărate printr-un silogism formal. (*Analiticele Secunde*, I.71b - 72c). Uneori, termenul „apodictic" este folosit în sens larg pentru a desemna faptul că o propoziție este acceptată ca indiscutabilă. Alteori, prin acest termen se înțelege că o propoziție trebuie să fie adevărată (fără vreo referire la demonstrație).

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

aporie

Orice problemă dificilă ce apare atunci când încercăm să extindem cunoaşterea pe care o avem într-un anumit domeniu şi care amenință serios să ne împiedice să progresăm se numeşte aporie, în special atunci când par să existe argumente la fel de puternice atât pentru, cât şi împotriva oricărei soluții. O ANTINOMIE este o aporie deosebit de dificilă.

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

argument bazat pe iluzie

Prin acest argument se urmăreşte de obicei dovedirea faptului că anumite date familiare despre iluzie infirmă acea teorie a percepției numită Realism naiv sau Direct. Există însă multe versiuni diferite ale acestui argument care trebuie distinse cu grijă. Unele dintre aceste distincții privesc conținutul premiselor (natura apelului la iluzie), altele privesc interpretarea concluziei (tipul de realism direct pus în discuție). Vom începe prin a distinge între versiuni semnificativ diferite ale realismului direct, care ar putea fi criticate cu ajutorul datelor cunoscute în legătură cu posibilitatea iluziei perceptuale.

Realism direct

O formulare grosieră a realismului direct ar putea fi următoarea: uneori noi percepem direct obiecte fizice şi proprietăţile lor; noi nu percepem întotdeauna obiecte fizice percepând altceva, de ex., o dată sensibilă (vezi DATE SENSIBILE). Însă această formulare comportă unele dificultăţi. În primul rând, foarte mulţi filosofi care nu sunt adepţi ai realismului direct ar admite că este o greşeală să spunem că oamenii percep în realitate altceva decât obiecte fizice. Astfel de filosofi ar putea recunoaşte că, în particular, nu ar trebui să spunem niciodată că noi percepem date senzoriale. A folosi aceşti termeni ar însemna să presupunem că ar trebui să înţelegem relaţia noastră cu datele senzoriale după modelul felului în care înţelegem utilizarea obişnuită a verbelor de percepţie ce descriu relaţia noastră cu lumea fizică. Iar acesta este ultimul lucru pe care l-ar vrea teoreticienii datelor senzoriale. Cel puţin, mulţi dintre filosofii ce s-au opus realismului direct ar prefera să exprime ţinta obiecţiilor lor cu ajutorul unui termen tehnic (şi controversat din punct de vedere filosofic) ca cel de luare la cunoştinţă (acquaintance). Utilizând acest concept, am putea defini realismul direct astfel: în experienţa veritabilă noi luăm la cunoştinţă în mod direct părţi (exemplu suprafeţe) sau componente ale obiectelor fizice. O versiune mai puţin precaută a acestei concepţii ar putea să nu se limiteze (doar) la experienţa veritabilă şi să susţină pur şi simplu că în orice experienţă, noi luăm la cunoştinţă în mod direct părţi sau componente ale obiectelor fizice. (CUNOAŞTERE PRIN LUARE LA CUNOŞTINŢĂ/PRIN DESCRIERE).

Deoarece relaţia de luare la cunoştinţă, sesizare sau luare de seamă (awareness) poate fi interpretată ca ne-epistemică, i.e. ca nefiind un tip de cunoaştere propoziţională, este important să distingem concepţiile de mai sus, citite ca teze ontologice, de concepţia care s-ar putea numi realism direct epistemologic: în cadrul percepţiei noi avem, cel puţin uneori, o întemeiere ne-inferenţială pentru a accepta o propoziţie care afirmă existenţa unui obiect fizic (vezi Realism Direct).

Ce relevanţă are iluzia pentru aceste două forme de realism direct?

Iluzie, halucinaţie şi realism direct.

Premisa principală a argumentului prin iluzie pare a fi teza că lucrurile pot să apară altfel decât sunt. Astfel, de exemplu, o bucată de lemn dreaptă introdusă în apă pare îndoită; o monedă privită dintr-o anumită perspectivă pare eliptică; un obiect galben sub o lumină roşie fluorescentă pare roşu. În toate aceste cazuri — susţine o versiune a argumentului — este neplauzibil să afirmăm că ceea ce luăm la cunoştinţă în mod direct constituie natura reală a obiectului respectiv. Este greu de văzut, într-adevăr, cum s-ar putea considera că sesizăm în vreun fel obiectul fizic real. În iluziile descrise mai sus lucrurile pe care le sesizam erau într-adevăr îndoite, eliptice, respectiv, roşii. Însă, prin ipoteză,

obiectele fizice reale nu aveau aceste proprietăţi. Astfel, noi nu sesizăm obiectele fizice reale.

Până aici, dacă argumentul este relevant pentru vreunul dintre tipurile de realism direct distinse mai sus, el pare relevant doar în raport cu teza că în orice experienţă senzorială noi luăm la cunoştinţă în mod direct părţi sau componente ale obiectelor fizice. La urma urmelor, chiar dacă într-o iluzie noi nu luăm la cunoştinţă obiectele fizice, suprafeţele sau componentele lor, de ce am trage de aici vreo concluzie privitoare la natura relaţiei pe care o avem cu lumea fizică în experienţa veritabilă?

Se consideră că ar trebui să găsim răspunsul la această întrebare observând asemănările dintre experienţa iluzorie şi cea veritabilă şi reflectând asupra a ceea ce face de fapt posibilă iluzia. Iluzia poate să apară deoarece natura experienţei iluzorii nu este determinată doar de natura obiectului perceput, ci şi de alte condiţii, atât externe, cât şi interne. Însă toate senzaţiile noastre fac obiectul acestor influenţe cauzale şi ar fi gratuit şi arbitrar să selectăm din mulţimea experienţelor perceptuale, ce sunt nedefinit de multe şi subtil diferite, unele experienţe speciale ca fiind acelea care ne-ar pune în legătură cu „adevărata" natură a lumii fizice. Luminile roşii fluorescente afectează felul cum arată lucrurile, dar acelaşi lucru îl face şi lumina soarelui. Apa reflectă lumina, dar la fel se întâmplă şi cu aerul. Nu avem nici un acces nemediat la lumea exterioară.

De ce am conchide, totuşi, că sesizăm în experienţă altceva decât un obiect fizic? De ce nu am conchide că a sesiza un obiect fizic înseamnă ca acel obiect să ţi se înfăţişeze într-un anume mod? (vezi TEORIE ADVERBIALĂ). Există nedefinit de multe moduri în care obiectele ni se înfăţişează, dar de ce să nu interpretăm toate aceste moduri pur şi simplu ca feluri diferite de relaţii de înfăţişare directă ce se stabilesc între noi şi lumea fizică? Nu este nevoie să deducem că există altceva decât obiectul nostru galben în acea lumină roşie. Trebuie doar să descriem acel obiect galben ca stând faţă de noi în relaţia de a ni se înfăţişa roşu.

În acest moment, ar putea fi profitabil să trecem de la considerarea posibilităţii iluziei la considerarea posibilităţii halucinaţiei. În loc să comparăm percepţia veritabilă paradigmatică cu iluzia, să o comparăm cu halucinaţia completă. Pentru orice experienţă sau secvenţă de experienţe considerate veritabile, ne putem imagina experienţe ce nu pot fi distinse de cele dintâi din punct de vedere calitativ, şi care ar reprezenta părţi ale unei halucinaţii. Pentru cei cărora le place ca argumentele filosofice să fie condimentate cu puţină ştiinţă, ne putem imagina că noaptea, pe ascuns, ni s-a îndepărtat creierul şi, fără ca noi să ştim, un neurofiziolog ne stimulează astfel încât să producă exact acele senzaţii pe care le-am asocia în mod normal cu o călătorie prin Marele Canion. Să ne întrebăm acum ce anume sesizăm noi în această halucinaţie completă. Este evident că nu sesizăm obiecte fizice, suprafeţe sau

componente ale lor. Şi nici nu putem să interpretăm experienţa ca fiind experienţă a unui obiect ce ni se înfăţişează într-un anume fel. La urma urmei, este vorba de o halucinaţie completă, iar obiectele despre care credem că se află în faţa noastră, pur şi simplu nu sunt acolo. Însă dacă comparăm experienţa halucinatorie cu experienţele veritabile de care ea nu poate fi distinsă din punct de vedere calitativ, nu ar trebui oare să conchidem că ar fi ad hoc să presupunem că noi sesizăm în experienţa veritabilă ceva radical diferit de ceea ce sesizăm în experienţa halucinatorie? Ar putea fi util, din nou, să reflectăm asupra opiniei noastre că prima cauză a experienţei halucinatorii şi a celei veritabile ar putea fi acelaşi fenomen ce ţine de creier (brain event), şi că este cu siguranţă neplauzibil să presupunem că efectele acestei cauze unice sunt radical diferite - luarea la cunoştinţă a obiectelor fizice în cazul experienţei veritabile, şi altceva în cazul experienţei halucinatorii.

Această versiune a argumentului prin halucinaţie pare să vizeze direct versiunile ontologice ale realismului direct. Argumentul vrea să ne convingă că analiza ontologică a senzaţiilor ar trebui să ne dea aceleaşi rezultate atât pentru experienţa veritabilă, cât şi pentru cea halucinatorie, însă în cazul experienţei halucinatorii nu există nici un obiect fizic ori o suprafaţă a unui obiect fizic, cu care să putem identifica experienţa. Dacă am adăuga o premisă suplimentară, am obţine şi un argument împotriva realismului direct epistemologic. Această premisă este aceea că în experienţa halucinatorie puternică noi putem avea exact aceeaşi întemeiere pentru a crede (în mod fals) ceea ce credem despre lumea fizică, ca şi în experienţa veritabilă analoagă, care nu poate fi distinsă de cea halucinatorie. Însă întemeierea pe care o avem în timpul unei halucinaţii puternice pentru a crede că în faţa noastră se află o masă cu siguranţă că nu are un caracter ne-inferenţial. Este cert că ea nu are acest caracter, dacă se presupune că întemeierea ne-inferenţială constă într-un acces neproblematic la acel fapt care face ca opinia noastră să fie adevărată - prin ipoteză, masa respectivă nu există. Însă dacă întemeierea pe care ne-o oferă experienţa halucinatorie este aceeaşi cu cea pe care o obţinem din experienţa veritabilă similară, atunci nu ar trebui să considerăm că o experienţă veritabilă ne oferă o întemeiere ne-inferenţială pentru a crede în existenţa obiectelor fizice. În ambele cazuri ar trebui să presupunem că noi credem ceea ce credem despre lumea fizică pe baza a ceea ce ştim în mod direct despre caracterul experienţei noastre.

CRITICI

Din lipsă de spaţiu, voi putea doar să schiţez câteva dintre obiectivele ce se pot aduce argumentelor prin iluzie şi halucinaţie. Voi începe cu o critică ce acceptă marea parte a presupoziţiilor argumentelor. Chiar dacă posibilitatea halucinaţiei dovedeşte că în unele experienţe noi nu luăm la cunoştinţă componente ale obiectelor fizice, nu este clar că ea dovedeşte că noi nu luăm niciodată la cunoştinţă un component al unui obiect fizic.

Să presupunem, de exemplu, că stabilim că atât în experienţa veritabilă cât şi în cea halucinatorie noi luăm la cunoştinţă date ale simţurilor. Cel puţin unii dintre filosofi au încercat să identifice obiectele fizice cu „mănunchiuri" („bundles") de date ale simţurilor actuale sau posibile (vezi Fenomenalism). În această concepţie, experienţa halucinatorie este ne-veritabilă tocmai pentru că datele simţurilor de care o persoană ia cunoştinţă în timpul unui halucinaţii nu întreţin relaţiile adecvate cu alte date ale simţurilor, actuale şi posibile. Dar dacă o asemenea concepţie ar fi plauzibilă, am putea să fim de acord că o persoană ia la cunoştinţă acelaşi tip de lucru în experienţa veritabilă şi în cea ne-veritabilă, dar să insistăm că există totuşi un sens în care o persoană ia la cunoştinţă, în experienţa veritabilă, de componente ale unui obiect fizic.

Un alt tip de obiecţie la adresa argumentului prin iluzie sau prin halucinaţie se referă la utilizarea acestuia pentru a trage concluzii pe care noi nu le-am evidenţiat în discuţia de mai sus. Menţionez această obiecţie pentru a reflecta o caracteristică importantă a argumentului. Cel puţin unii filosofii (Hume, de exemplu) au împins respingerea realismului direct pe calea unui argument în favoarea SCEPTICISMULUI general cu privire la lumea fizică. Odată abandonat realismul direct epistemologic, avem o problemă dificilă legată de întemeierea inferenţei de la senzaţie la obiectele fizice. Însă un filosof care apelează la existenţa iluziei şi a halucinaţiei pentru a dezvolta un argument în favoarea scepticismului poate fi acuzat că susţine un argument lipsit de sens din punct de vedere epistemic. Am putea trage în mod întemeiat concluzii sceptice din existenţa iluziei şi a halucinaţiei doar dacă am crede în mod întemeiat că astfel de experienţe există, însă dacă avem temeiuri să credem că iluzia există, trebuie să avem temeiuri să credem cel puţin unele lucruri referitoare la lumea fizică (de exemplu, că bucăţile drepte de lemn par, în apă, îndoite). Pentru a răspunde la asemenea argumente, punctul cheie care trebuie accentuat este acela că, strict vorbind, filosofii respectivi nu au nevoie să apeleze decât la posibilitatea iluziei şi a halucinaţiei intense. Deşi ar fi fost mai dificil din punct de vedere psihologic să propunem argumente prin iluzie şi prin halucinaţie dacă nu am crede că am avut intr-adevăr asemenea experienţe, cred că majoritatea filosofilor ar argumenta că posibilitatea acestor experienţe este suficientă pentru a arăta dificultăţile pe care le întâmpină realismul direct. Intr-adevăr, dacă examinăm cu atenţie argumentul prin halucinaţie discutat mai devreme, vedem că în el nu există nici o afirmaţie care să se refere la existenţa unor cazuri de experienţă halucinatorie.

Un alt răspuns la atacul împotriva realismului direct epistemologic se concentrează asupra caracterului neplauzibil al afirmaţiei că în opiniile noastre despre lumea înconjurătoare este implicat un proces de inferenţă. Chiar dacă se poate da o descriere fenomenologică a naturii subiective a senzaţiei, acest lucru necesită o calificare specială, pe care cei mai mulţi

oameni nu o au. Opiniile noastre despre lumea fizică obținute prin percepție (perceptual belief) sunt cu siguranță directe, cel puțin în sensul că nu sunt mediate de nici un fel de inferență conștientă din premise care să descrie altceva decât un obiect fizic. Oricum, răspunsul potrivit la această obiecție constă pur și simplu în a recunoaște faptul fenomenologic relevant și în a sublinia ideea că, din perspectiva unui epistemolog, el este irelevant. Atacând realismul direct epistemologic, filosoful atacă o teză despre natura întemeierii pe care o avem pentru a accepta propoziții despre lumea fizică. Un astfel de filosof nu are nevoie să discute deloc despre geneza cauzală a acestor opinii.

Am amintit că susținătorii argumentului prin iluzie și prin halucinație au intenționat adesea să dovedească prin el existența datelor senzoriale, iar mulți filosofi au atacat așa numita inferență a datelor sensibile (sense-datum inference) pe care o presupun unele afirmații ale argumentului. Atunci când bucata de lemn părea îndoită, când moneda părea eliptică, iar obiectul galben părea roșu, teoreticianul datelor senzoriale voia să infere că există ceva îndoit, eliptic, respectiv roșu. Însă o asemenea inferență este cu siguranță suspectă. În general noi nu concluzionăm că, deoarece ceva se înfățișează ca având o anume proprietate, există ceva care are acea proprietate. Când spun că Jones arată ca un doctor, desigur că nu aș vrea ca cineva să tragă concluzia că trebuie în fapt să existe cineva acolo, care să fie doctor. În evaluarea acestei obiecții va fi important să distingem utilizări diferite ale unor cuvinte ca: „se înfățișează" („appears") și „pare" („looks"). Cel puțin uneori, a spune că ceva pare F nu înseamnă decât a exprima o opinie provizorie că acel ceva este F, iar, în acest sens, o inferență a datelor senzoriale, de la o „aparență" („appearence") de F la un F ce ar exista în fapt, ar fi lipsită de perspective. Se pare totuși, de asemenea, că noi utilizăm terminologia „se înfățișează"/„pare" pentru a descrie caracterul fenomenologic al experienței noastre, iar inferența este, poate, mai plauzibilă dacă termenii sunt utilizați în acest mod. Cu toate acestea, mi se pare că argumentele prin iluzie și prin halucinație nu constituie prin ele însele temeiuri puternice pentru o teorie a datelor senzoriale. Chiar dacă tragem concluzia că halucinația unui obiect roșu și experiența vizuală veritabilă a unui obiect roșu au ceva în comun, nu este nevoie să prezentăm acel ceva comun ca sesizare a ceva roșu. Adeptul TEORIEI ADVERBIALE va prefera să interpreteze starea comună a acestor experiențe ca starea „în care ceva îmi apare în mod roșu" („being appeared to redly "), o descriere tehnică ce vrea doar să sugereze ideea că nu trebuie să considerăm că starea respectivă are un caracter relațional. Cei care optează pentru o teorie adverbială a senzației trebuie în schimb să ofere bune temeiuri pentru teza că adverbele artificiale pe care le propun nu depind de o înțelegere a adjectivelor din ele care provin. Dar alți filosofi ar putea să reducă elementul comun al experienței veritabile la un fel de stare

intenţională, de genul opiniei (belief) sau al judecăţii (judgement). Ideea este aici că singurul lucru comun celor două experienţe este faptul că în ambele eu consider în mod spontan că acolo este prezent un obiect de un anume tip. Obiecţiile de mai sus pot fi formulate în cadrul general propus de susţinătorii argumentelor prin iluzie şi prin halucinaţie. Însă foarte mulţi filosofi contemporani găsesc problematică inteligibilitatea conceptelor necesare fie şi numai pentru a da sens teoriilor atacate. Astfel, cel puţin unii dintre cei ce obiectează împotriva argumentului prin iluzie o fac nu pentru că apără realismul direct. Ei cred mai degrabă că este ceva confuz în toată această discuţie despre sesizare directă sau luare la cunoştinţă. EXTERNALIŞTII contemporani, de exemplu, insistă de obicei asupra faptului că noi înţelegem conceptele epistemice apelând la conexiuni nomologice. Dintr-o asemenea perspectivă, lucrul cel mai apropiat de cunoaşterea directă ar fi probabil ceva de genul unei judecăţi care nu este cauzată de alte opinii. Dacă înţelegem aşa cunoaşterea directă, nu mai este limpede cum fenomenele iluziei şi halucinaţiei ar fi relevante pentru teza că cel puţin uneori judecăţile noastre despre lumea fizică sunt produse într-un mod demn de încredere, prin procese care nu au drept input opinii despre altceva.

vezi şi REALISM DIRECT; FENOMENALISM; PROBLEMA LUMII EXTERIOARE; REALISM REPREZENTATIV

BIBLIOGRAFIE

Austin, J.L., *Sense and Sensibilia*, Oxford University Press, Oxford, 1968.
Ayer, A.J., *The Problem of Knowledge*, Penguin, Edinburgh, 1956.
Barnes, W.H.F., „The myth of the sense-data", *Proceedings of the Aristotelian Society* 45, 1944-5, 89-117.
Price, H.H., *Perception*, Methuen, Londra,1932).
Russell, B. *The Problems of Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 1959.
Sellars, W., *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londra,1963; *vezi în special* „Empiricism and the Philosophy of Mind".

RICHARD FUMERTON [A.Z.]

argumente transcendentale

Acestea au dobândit recunoaştere filosofică datorită operei lui KANT, care le-a folosit pentru a consacra rolul anumitor concepte a priori fundamentale în cunoaşterea noastră a lumii exterioare. Kant susţine că rolul pe care îl joacă aceste concepte, cum arată argumentele transcendentale, este de a face posibilă experienţa, îndoielile sceptice în privinţa posesiei lor fiind, prin urmare, lipsite de conţinut. Ceea ce a provocat cel mai mare interes pentru argumentele transcendentale, în rândul filo-

sofilor de după Kant, e tocmai această speranță de a putea respinge scepticismul.

Problema centrală a lui Kant priveşte posibilitatea unei cunoaşteri sintetice a priori. Un răspuns la aceasta presupune răspunsul la o întrebare mai generală: care sunt temeiurile (grounds) presupuse cu necesitate de experiență în genere? În cadrul argumentării pentru categorii şi pentru spațiu şi timp, ca forme pure ale posibilității, Kant argumentează că poate exista o experiență doar sub anumite condiții, iar această strategie înfățişează forma caracteristică a argumentului transcendental. În ceea ce priveşte doar această formă, argumentul se prezintă astfel: trebuie să existe un anume Y, dacă există un anume X pentru care Y este o condiție necesară. Într-o formă brută, liniile mari ale strategiei trancendentale vizează căutarea condițiilor necesare cheie ale unei porțiuni a discursului sau experienței.

Acest mod de a raționa nu este unic la Kant, iar diferitele variante ale sale ce pot fi găsite în literatura filosofică nu sunt modelate exact după procedura lui Kant. WITTGENSTEIN, în *Cercetări filosofice şi Despre certitudine*, oferă o argumentare transcendentală pentru imposibilitatea unui limbaj privat şi, respectiv, pentru posibilitatea cunoaşterii. J. L. AUSTIN argumentează în mod transcendental atunci când formulează o teorie a adevărului, distingând între convenții descriptive şi convenții demonstrative în cadrul limbajului. Ideea sa este că o astfel de distincție este necesară pentru relevanța unui alt concept, anume cel de adevăr în sens de corespondență. Un exemplu diferit este oferit de Gilbert RYLE, în cadrul argumentării bazate pe ideea „conceptelor polare". Sugestia sceptică conform căreia am putea să ne înşelăm în orice situație, fără ca acest lucru să poată fi detectat, este respinsă în felul următor. După cum susține Ryle, aşa cum nu am putea avea monede contrafăcute dacă nu ar exista şi monede autentice, la fel, nu putem avea conceptul de eroare dacă nu avem conceptul de corectitudine. Prin urmare, trebuie ca uneori să ştim despre ceva că este corect. Încă o dată, strategia este de a argumenta că nu ar putea fi cazul că X, dacă nu ar fi cazul că Y; întrucât este în fapt cazul că X, trebuie să fie şi cazul că Y.

Aceste exemple arată că argumentele în stil transcendental reprezintă un loc comun în filosofie. Dar există o diferență pregnantă între raționamentele familiare de acest fel şi argumentele transcendentale mai ambițioase, cu o mai mare greutate, ce pot fi găsite la Kant şi la alți autori. Un mod de a marca această distincție ar putea fi să spunem că tipurile familiare de argumente tocmai schițate împărtăşesc metodologia argumentelor transcendentale, dar nu şi perspectiva acestora. Căci acestea din urmă nu au în vedere doar opoziții conceptuale locale precum „iluzoriu-veridic", ci condițiile în care concepte de un grad ridicat de generalitate - conceptul unor alte minți sau conceptul unei realități ce există în mod independent - pot avea o aplicare, dat fiind că astfel de

concepte joacă un rol cheie în întregul nostru discurs şi sunt centrale pentru experienţa noastră, luată în totalitate. Aşa stând lucrurile, ţelul argumentelor transcendentale este de a stabili condiţiile necesare pentru experienţă sau pentru experienţa de un anumit fel în genere. În plus, ceea ce constituie aspectul lor cel mai controversat, de a stabili concluzii cu privire la natura şi existenţa unei lumi exterioare sau a altor minţi, concluzii derivate prin aceea că ne interesăm de ceea ce trebuie să fie presupus pentru a exista o experienţă sau pentru ca experienţa să fie aşa cum este.

Exemple contemporane clasice de argumente transcendentale pot fi întâlnite la P. F. STRAWSON, în *Individualii*. Unul dintre acestea vizează să demostreze lipsa de conţinut a îndoielilor sceptice cu privire la alte minţi, şi se desfăşoară după cum urmează. Pot fi atribuite stări de conştiinţă în cazul propriei persoane doar dacă suntem în stare să le atribuim şi altor persoane, argumentează Strawson, fiindcă pentru a te îndoi de existenţa altor minţi trebuie să foloseşi însuşi conceptul altor minţi, iar acest lucru nu poate fi făcut dacă nu putem distinge între „propriile mele stări de conştiinţă" şi „stările de conştiinţă ale altor persoane". Dar acest lucru, la rândul său, poate fi realizat doar dacă ceilalţi există, fiindcă identificarea stărilor de conştiinţă poate fi efectuată doar prin referire la particulari de un anumit gen, şi anume prin referire la persoane. Iar conceptul acestora, la rândul său, necesită existenţa anumitor criterii pentru a distinge o persoană de o alta, fiindcă altminteri identificarea stărilor de conştiinţă ar fi imposibilă. Astfel, pot vorbi de „experienţele mele" doar dacă pot vorbi de „experienţele «celorlalţi»". Acest lucru este posibil doar dacă există criterii pentru a distinge între persoane, şi întrucât putem într-adevăr să vorbim cu semnificaţie despre propriile experienţe, astfel de criterii trebuie să existe. Dar dacă există, ele constituie temeiuri adecvate din punct de vedere logic pentru atribuirea de stări de conştiinţă altor persoane. Prin urmare, îndoielile sceptice cu privire la existenţa altor minţi sunt lipsite de conţinut, fiindcă scepticul nu poate să le formuleze fără a se servi de un discurs ale cărui condiţii legitimează tocmai ceea ce el doreşte să pună în discuţie.

Un alt argument transcendental din *Individualii* se referă la existenţa independentă faţă de percepţie a particularilor materiali, fiind mult discutat în urma criticii aduse de Barry Stroud. Dezbaterea iscată a condus la observaţiile următoare.

Una dintre întrebările cruciale în privinţa argumentelor transcendentale se referă la ceea ce s-ar putea spera să se demonstreze cu ajutorul lor. Opţiunile, exprimate simplu, sunt: fie argumentele stabilesc existenţa a ceva (lumea exterioară, alte minţi), fie ele stabilesc că anumite concepte sunt necesare pentru sistemul nostru conceptual (conceptual scheme). Este clar că acestea sunt rezultate complet diferite, iar a doua variantă presupune o problemă suplimentară, anume aceea dacă sistemul nostru

conceptual este singurul sistem posibil, căci dacă nu este, punctul terminus al argumentului transcendental este strict relativ.

Pentru a înțelege diferența dintre aceste opțiuni e util să le luăm în considerare ca răspunsuri la provocările sceptice legate de credința noastră în existența unei lumi exterioare. În prima opțiune (să o numim opțiunea A), scopul este de a stabili existența lumii exterioare. În a doua (să o numim opțiunea B), scopul este de a arăta că trebuie să credem în existența unei lumii exterioare, ca o condiție pentru coerența experienței. Pentru a reduce complet la tăcere îndoielile sceptice, în cazul B, am avea de arătat, în plus, că sistemul nostru conceptual este singurul sistem care poate fi conceput.

Dificultatea de căpetenie cu care se confruntă opțiunea A este aceea că, chiar dacă am putea arăta că a deține și a aplica un concept al unei lumi ce există independent reprezintă o condiție necesară pentru a avea o experiență coerentă, tot va mai fi nevoie să se arate că există ceva „acolo în afară"[6] care să răspundă la acest concept. Cu alte cuvinte, că este o condiție necesară să existe o lume exterioară, pentru a avea un concept al unei lumi exterioare. E un lucru să argumentăm că trebuie să deținem și să utilizăm conceptele de spațiu, timp, cauzalitate, precum și de particulari condiționați de acestea, și alt lucru este să dovedim că există lucruri ce corespund acestor concepte și sunt anterioare, ca existență, față de folosirea lor.

Dificultatea este aici că nu pare a fi posibil să oferim o argumentare, pornind de la faptul că există experiențe sau de la o premisă mai bogată ce ar caracteriza aceste experiențe, prin care să ajungem să vorbim despre felul în care sunt lucrurile în mod independent față de experiență. Cel puțin, nu fără a completa argumentul cu premise factuale adiționale sau fără a argumenta că este oarecum constitutiv, pentru termenii (de care ne servim) ce introduc concepte, să existe condiții empirice de aplicare, și doar sub aceste condiții să putem ști că termenii respectivi sunt aplicați cu adevărat.

Nici una din alternative nu pare promițătoare. Premisele factuale adiționale nu vor fi acceptabile din punctul de vedere al scepticului, fiindcă exact aceleași îndoieli care priveau credința în existența lumii exterioare se vor ridica și în privința îndreptățirii lor. Iar un principiu al VERIFICĂRII, dacă nu ar fi el însuși destul de controversat, va face ca mecanismul argumentării transcendentale să nu mai fie necesar, fiindcă ne-am putea baza doar pe principiul verificării pentru a depăși scepticismul. Chiar dacă ar fi să slăbim principiul verificării, aducându-l la forma unui „principiu al semnificației" cu caracter general, care enunță că poate exista o utilizare legitimă (sau inteligibilă) a conceptelor doar dacă acestea sunt guvernate de condiții empirice de aplicare, cu toate acestea, tot ar mai rămâne problema dacă satisfacerea unor astfel de condiții ne

6 Engl.: out there (N. t.)

garantează că poate fi aplicat cu succes pentru ceva ce există independent de folosirea sa. Motivul este că un principiu al verificării poate fi satisfăcut chiar şi într-un univers ideal, în care există criterii sistematice pentru a distinge între ceea ce trece drept „obiectiv" şi ceea ce trece drept „subiectiv", în rândul experienţelor din mintea unei persoane - probabil că acest lucru ar putea fi făcut, în maniera lui HUME, considerând obiective toate acele idei care sunt „însufleţite" şi „puternice", iar pe cele care nu sunt astfel considerându-le subiective. În opţiunea B, argumentele transcendentale par a fi relativ triviale. Nu este nici o dificultate aparte în a explora condiţiile necesare ale experienţei de care dispunem. Suntem îndreptăţiţi cel puţin, să pretindem să se acorde atenţie, investigaţiilor asupra rolului conceptelor noastre de spaţiu, timp, cauzalitate, obiect, dat fiind că ni se pare că lumea noastră este o lume a lucrurilor spaţio-temporale ce interacţionează cauzal. Dacă avem conceptul de obiect, trebuie să avem conceptul existenţei continue a obiectelor, în afara percepţiei, fiindcă acest lucru este necesar pentru conceptul unei lumi spaţio-temporale unice. Iar ceea ce ne cere scepticul să justificăm este tocmai credinţa în existenţa continuă, în afara percepţiei, a obiectelor. A arăta că trebuie să avem o astfel de convingere, ca o condiţie a experienţei, nu înseamnă să dovedeşti că astfel de obiecte există. Se enunţă ceva despre ceea ce trebuie să credem, şi nu despre felul în care sunt lucrurile. Dar întrucât scepticul ne cere să întemeiem convingerea pe care o avem, urmează argumentul - acest lucru este suficient pentru a pune capăt scepticismului.

Cu toate acestea, scepticul poate să îşi mute atacul la un nivel mai general, drept răspuns, argumentând că ar putea exista un oarecare interes limitat în a scoate în evidenţă ce concepte fundamentale necesită o anumită formă de experienţă, dar că aceasta nu rezolvă îndoielile cu privire la validitatea generală a acestor concepte. Nu cumva există şi forme ale experienţei ce sunt non-spaţiale sau non-cauzale sau în care nu este nevoie să distingem experienţa de obiectele experienţei? Pentru a se opune scepticismului formulat la acest nivel mai general, argumentele transcendentale de tipul B trebuie să fie completate de argumente antirelativiste. Acestea reprezintă ele însele un tip de argumente transcendentale, desemnate să arate că şi conceptele necesare pentru experienţa noastră sunt conceptele pe care le necesită orice experienţă. În mod clar, acesta este (în modul său diferit) un proiect la fel de ambiţios ca şi cel al argumentelor transcendentale de tip A.

Importanţa principală a argumentelor transcendentale rezidă în faptul că trebuie să reflectăm la conceptele şi convingerile noastre dintr-o perspectivă internă - trebuie să le folosim chiar în timp ce le supunem cercetării. Nu există nici un punct situat în exterior, din care să putem privi la propriul nostru sistem conceptual. Ca şi navigatorii lui Neurath, trebuie să ne reclădim ambarcaţiunea în largul mării. Argumentele

transcendentale ne oferă modalităţi de a reflecta asupra conceptelor noastre, putând spera să aflăm ceva despre natura lor şi despre relaţiile dintre ele, precum şi despre gradul de tărie al provocărilor sceptice privitoare la utilizarea pe care le-o dăm.

vezi şi SCEPTICISM CONTEMPORAN, VERIFICAŢIONISM

BIBLIOGRAFIE

Davidson, D., „On the very idea of a conceptual scheme", în *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford University Press, Oxford, 1984, 183-198.

Grayling, A. C., *The Refutation of Scepticism,* Duckworth, Londra, 1985.

Harrison, R., *On What There Must Be,* Clarendon Press, Oxford, 1974.

Kant, I., *Critique of Pure Reason* (1781), trad. N. Kemp Smith, Macmillan, Londra, 1964.

Phillips Griffiths, A. şi Macintosh, J. J., „Transcendental arguments", *Proceedings of the Aristotelian Society,* supl. la vol. 43, 1969, 165-180.

Rosenberg, T., „Transcendental arguments revisited", *Journal of Philosophy* 25, 1975, 611-624.

Schaper, E. „Arguing transcendentally", *Kant-Studien* 63, 1972, 101-16.

Strawson, P. F., *Individuals,* Methuen, Londra, 1959.

Strawson, P. F., *The Bounds of Sense,* Methuen, Londra, 1967.

Stroud, B., „Transcendental arguments", *Journal of Philosophy* 65, 1968, 241-56.

Walker, R. C. S., *Kant,* Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978.

Wilkerson, T. E., „Transcendental arguments", *Philosophical Quaterly* 20, 1970, 200-212.

A. C. GRAYLING [G.Ş.]

argumentul cărţii olandeze

vezi BAYESIANISM, PROBABILITATE.

argumentul limbajului privat

Expresia „argumentul limbajului privat" este folosită în sens larg, uneori, pentru a face referire la o serie de argumente din lucrarea lui Wittgenstein, *Cercetări Filosofice* (§ § 243-315). Acestea privesc conceptele de domeniu mental şi manifestări comportamentale ale sale (interiorul şi exteriorul), cunoaştere de sine şi cunoaştere a stărilor mentale ale celorlalţi, EXTERIORIZĂRI ale experienţelor şi descrieri ale experienţelor, precum şi relaţiile dintre aceste concepte. Uneori expresia este folosită în mod restrâns, pentru a face referire la un singur argument, în cadrul căruia Wittgenstein demonstrează incoerenţa ideii că numele de experienţe şi numele de senzaţii capătă înţeles prin asociere cu un „obiect" mental (de ex., cuvântul „durere", prin asociere cu senzaţia de durere) sau printr-o DEFINIŢIE OSTENSIVĂ mentală (privată). În cadrul

acesteia se presupune că o „entitate" mentală funcţionează ca exemplu (de pildă, o imagine mentală depozitată în memorie este concepută ca furnizând paradigma pentru aplicarea numelui).

Un „limbaj privat" nu este un cod privat, care poate fi spart de o altă persoană, şi nici un limbaj vorbit doar de o singură persoană, care ar putea fi predat altora, ci mai degrabă un limbaj presupus, ale cărui cuvinte individuale se referă la ceea ce (în mod aparent) poate fi cunoscut doar de către vorbitor, şi anume la senzaţiile sale imediate private sau, pentru a folosi jargonul empirist, la „IDEI" din mintea sa. O presupoziţie a tradiţiei dominante a filosofiei moderne, a EMPIRISMULUI, RAŢIONALIMULUI şi deopotrivă a filosofiei kantiene, a IDEALISMULUI reprezentaţionist, dar şi a idealismului pur, precum şi a REPREZENTAŢIONISMULUI cognitiv contemporan, este acea că limbajele pe care toţi le vorbim sunt astfel de limbaje private, că fundamentele limbajului, dar şi fundamentele cunoaşterii constau în experienţa privată. Scopul argumentelor limbajului privat construite de Wittgenstein este de a submina acest tablou, cu toate ramificările sale complexe (*vezi şi* FUNDAŢIONISM, DATUL)

Ideea că limbajul pe care îl vorbeşte fiecare dintre noi este în mod esenţial privat, că învăţarea unui limbaj ţine de a asocia cuvintele cu experienţe subiective („datul") sau de a defini ostensiv cuvintele prin referire la acestea, ca şi ideea potrivit căreia comunicarea ţine de stimularea unui pattern de asociaţii în mintea ascultătorului, care să fie calitativ identic cu cel din mintea vorbitorului, este legată de multiple confuzii şi ne-înţelegeri privitoare la limbaj, experienţe şi identitatea dintre ele, la domeniul mental şi relaţia sa cu comportamentul, la cunoaşterea de sine şi cunoaşterea stărilor mentale ale altor persoane, confuzii ce se întreţin reciproc.

1. Ideea că poate exista ceva de felul unui limbaj privat este o manifestare a unui angajament tacit faţă de ceea ce Wittgenstein a numit „imaginea augustiniană a limbajului". Aceasta este o imagine pre-teoretică, potrivit căreia funcţia esenţială a cuvintelor este de a numi elemente din realitate, legătura dintre cuvânt şi lume este realizate prin DEFINIŢIE OSTENSIVĂ, iar funcţia esenţială a propoziţiilor este de a descrie o stare de lucruri. Aplicată mentalului, această concepţie dă naştere următorului tablou: cunoaştem ce înţeles are un predicat psihologic precum „durere" dacă cunoaştem sau avem o luare la cunoştinţă a elementului pentru care stă acesta - o senzaţie pe care o avem. Cuvântul „durere" este pus în legătură cu senzaţia pe care o numeşte prin intermediul definiţiei ostensive private, ce este realizată printr-o concentrare (un analog subiectiv pentru a arăta spre ceva) asupra senzaţiei şi asumarea obligaţiei de a folosi cuvântul pentru acea senzaţie. Formulările psihologice la persoana întâi, timpul prezent (cum ar fi „Eu am o durere") sunt concepute ca descrieri pe care vorbitorul le rosteşte ca şi când ar „citi" faptele ce îi sunt accesibile în mod privat.

2. Experiențele sunt concepute ca fiind private și inalienabile - nimeni altcineva nu poate avea durerea mea, ci doar o durere care este, în cel mai bun caz, identică din punct de vedere calitativ, dar nu și numeric identică cu a mea. Experiențele sunt de asemenea considerate ca fiind epistemic private - numai eu știu cu adevărat că ceea ce am este o durere, ceilalți pot cel mult să creadă sau să opineze (surmise) că am o durere.

3. Exteriorizările experienței sunt expresii ale cunoașterii de sine. Atunci când am o experiență (de ex., o durere) sunt conștient de ea prin INTROSPECȚIE (concepută ca o facultate a simțului intern). Ca atare, am o cunoaștere directă sau imediată a experienței mele subiective. De vreme ce nimeni altcineva nu poate avea ceea ce am eu sau să îmi scruteze mintea, accesul meu este privilegiat. Eu știu (și este cert pentru mine) că am o anumită experiență ori de câte ori o am, căci nu mă pot îndoi că acest lucru pe care îl simt acum este o durere.

4. Nimeni nu poate dobândi un acces introspectiv la experiențele altora, astfel că putem obține doar o cunoaștere sau o opinie indirectă cu privire la acestea. Ele sunt ascunse dincolo de comportamentul observabil, inaccesibile unei observații directe, și sunt inferate fie în mod analogic (vezi ARGUMENTUL PRIN ANALOGIE), fie în calitate de cauze, pornind de la efecte (*vezi* INFERENȚĂ CĂTRE CEA MAI BUNĂ EXPLICAȚIE).

5. Comportamentul observabil pe baza căruia realizăm asemenea inferențe constă în simple mișcări corporale, cauzate de evenimente mentale interioare. Exteriorul (comportamentul) nu este conectat logic cu interiorul (mentalul). Prin urmare, mentalul este în mod esențial privat, cunoscut stricto sensu doar de deținătorul stărilor mentale, iar ceea ce este privat și subiectiv este mai bine cunoscut decât ceea ce este public.

Tabloul ce rezultă de aici ne conduce, mai întâi, la scepticism, iar apoi, în mod inevitabil, la SOLIPSISM. Întrucât amăgirea și prefăcătoria sunt totdeauna logic posibile, nu putem fi niciodată siguri de faptul că o altă persoană are într-adevăr experiențele pe care pare să le aibă, dacă ne luăm după comportament. Mai rău, dacă un anumit predicat psihologic înseamnă ACEASTA (o senzație pe care eu o am, și nimeni altcineva nu ar putea-o avea, de vreme ce experiența este inalienabilă), atunci faptul că ar trebui să existe și alți subiecți ai experienței este neinteligibil. Un scepticism similar cu privire la comunicare este de neevitat. Dacă exemplele folosite în definiții ale termenilor primitivi ai limbajului au un caracter privat, atunci nu pot fi sigur că ceea ce înțelegi tu prin „roșu" și „durere" nu este ceva calitativ identic cu ceea ce înțeleg eu prin „verde" și „plăcere". Și nimic nu ne poate opri să conchidem că toate limbajele sunt private și reciproc neinteligibile.

Filosofii au fost dintotdeauna conștienți de natura problematică a cunoașterii ALTOR MINȚI și a inteligibilității reciproce a vorbirii,

datorată imaginii lor favorite. Este o manifestare a geniului lui Wittgenstein faptul că a lansat atacul său asupra unui punct care părea incontestabil. Anume, el s-a întrebat nu dacă pot cunoaşte experienţele celorlalţi, ci dacă le pot cunoaşte pe ale mele, nu dacă pot înţelege „limbajul privat" al altcuiva, în cadrul unei încercări de comunicare, ci dacă pot înţelege propriul meu presupus limbaj privat.

NEINTELIGIBILITATEA DEFINIŢIEI OSTENSIVE PRIVATE

Faptul că definiţia ostensivă privată este o noţiune inteligibilă depinde de existenţa unor elemente private (mentale) care să fie analoage elementelor constitutive ale definiţiei ostensive publice (vezi DEFINIŢIE OSTENSIVĂ): (1) o „punere în scenă", ce determină categoria gramaticală a definiendumului, definiţia ostensivă fiind doar o regulă între altele, (2) un gest ostensiv, (3) o mostră sau un exemplu, (4) o metodă de proiecţie.

(1) Definiţia ostensivă publică ne dă o regulă de folosire a unui cuvânt. Luate în sine, actele de a arăta înspre o tomată şi de a rosti „Aceasta este roşie" nu determină folosirea cuvântului „roşu"[7], aşa cum a arăta înspre lună şi a hăuli nu determină o folosire pentru hăulit. „Roşu" este un cuvânt pentru o culoare, iar categoria gramaticală de culoare fixează un întreg ansamblu de reguli. Gramatica definiendumului nu decurge din obiectul către care se arată. A te concentra asupra durerii tale de dinţi şi a spune „Aceasta este durere" nu determină ce anume este aceasta. Ar trebui să fie presupusă gramatica termenului „senzaţie", dar acesta este un cuvânt din limbajul nostru public, nefiind definit printr-o ostensiune privată.

(2) Analogul privat al gestului de a arăta înspre ceva este, după cum se presupune, concentrarea atenţiei asupra durerii (lucru ce poate fi realizat). Dar concentrarea atenţiei asupra unei senzaţii nu este un soi de indicare a ceva doar pentru propria persoană. (deşi putem arăta, în mod public, către senzaţia cuiva). Aceasta nu determină un criteriu de identitate pentru folosirile ulterioare ale lui „durere", şi nici rostind cu emfază „aceasta" nu se realizează aşa ceva. Asupra a ce anume ne concentrăm atunci când ne concentrăm la „aceasta"? [8] (Nu putem răspunde la „o durere", fiindcă ar fi presupus tocmai conceptul pe care încercăm să-l determinăm. Nu putem răspunde nici „la o anumită senzaţie", şi nici măcar „la ceva", căci acestea sunt cuvinte din limbajul nostru public, cu o gramatică determinată proprie.)

(3) Un exemplu funcţionează ca un standard de corectitudine pentru nenumărat de multe aplicări. Acesta trebuie să fie conservabil sau

7 Exemplul este mai sugestiv în varianta tradusă. Pot arăta înspre obiectul respectiv şi să spun „aceasta este roşie", iar interlocutorul meu să înţeleagă că îi arăt leguma care se numeşte „roşie" (şi nu „vânătă", de pildă). (N. t.)

8 Engl.: what is the „this" one concentrates on? (N. t.)

reproductibil, iar identitatea mostrei trebuie să fie fixată (trebuie să existe o distincție între o alegere corectă a mostrei, pentru explicarea folosirii unui cuvânt, şi o alegere incorectă). Dar nu putem conserva o senzaţie, o impresie sensibilă sau o experienţă, pentru o folosire viitoare în calitate de exemplu definitoriu. Reamintirea faptului că durerea este ACEST LUCRU (invocând o imagine mentală) nu reprezintă un substitut, fiindcă pe baza unor astfel de presupoziţii nu poate exista un criteriu pentru a reproduce un exemplu sau un surogat mental corect. Nu va exista nici o distincţie între a-ţi reaminti corect conexiunea dintre termenul „S" şi paradigma ce-l defineşte, pe de o parte, şi doar a-ţi închipui că îţi reaminteşti, pe de alta. În plus, nu există nici o curte de apel care să fixeze această distincţie. Dar „S", un nume pentru o senzaţie, nu trimite la „orice are loc atunci când cineva spune «S»".

(4) Trebuie să fie posibil să aşezăm un exemplu faţă în faţă cu realitatea, pentru a vedea potrivirile şi nepotrivirile. O metodă de proiecţie este asociată fiecărei categorii de exemple (metodele de proiecţie pentru mostrele de culoare, pentru lungimi, sunete şi greutăţi sunt complet diferite). O imagine sau o reprezentare mentală nu poate satisface această cerinţă. Nu o putem percepe (doar o avem)[9]. Nici nu o putem aşeza faţă în faţă cu realitatea. Putem spune că perdelele sunt de culoarea pe care ne-o imaginăm dar nu comparând imaginea mentală (pe care nu o putem vedea) cu perdelele pe care le vedem. Se poate să avem în piciorul stâng aceeaşi durere ca şi cea din piciorul drept, dar putem justifica aserţiunea că avem o durere în piciorul stâng spunând „Durerea este ACEST LUCRU" (în timp ce ne concentrăm asupra durerii din piciorul drept) şi adăugând „Iar ceea ce simt în piciorul stâng este ACEST LUCRU". Căci nimic nu determină ce anume reprezintă ACEST LUCRU, şi nu există aici nici o tehnică de aplicare a definiendumului, nici o metodă de comparare a exemplului cu realitatea şi nimic care să determine identitatea sau diferenţa dintre exemplu şi elementul descris.

Pe scurt, o „definiţie ostensivă privată" nu poate determina o regulă pentru folosirea unui cuvânt. Nu poate nici să furnizeze o explicaţie a înţelesului, nici să ne dea o normă de corectitudine pentru aplicarea unui cuvânt. Aceasta nu poate funcţiona în cadrul unei practici ce are o tehnică determinată de aplicare. Prin ce anume este atunci înlocuită abordarea limbajului privat? Cuvântul „durere" este, într-adevăr, numele unei senzaţii, aşa cum „roşu" este numele unei culori. Problema este însă aceasta: Ce înseamnă că termenul „S" numeşte o senzaţie? Înseamnă, între altele, că o rostire de forma „Am o S" este expresia sau manifestarea unei senzaţii, şi constituie pentru ceilalţi un criteriu pentru a afirma „El are o S".

9 Deşi, în limba română, formularea curentă este „simt o durere" şi nu „am o durere", ceea ce ar putea induce în eroare, sugerând că este posibilă, prin opoziţie, situaţia absurdă în care nu simt durerea pe care o am. (N. t.)

CONFUZII CU PRIVIRE LA CARACTERUL PRIVAT AL EXPERIENȚEI

E uşor să interpretăm sintagma „Tu nu poți avea durerea mea" ca având semnificația că doi oameni nu pot avea aceeaşi durere (i. e., o durere numeric identică), ci doar dureri similare (i. e., dureri calitativ identice). Din aceasta pare să decurgă că nimeni altcineva nu poate cu adevărat să ştie dacă am o durere sau să cunoască ce anume înțeleg cu adevărat prin „durere". Aceasta este o greşeală. Distincția dintre identitatea numerică şi cea calitativă, care se aplică în privința substanțelor, nu se aplică la senzații sau experiențe. Pot fi înclinat să cred că, de vreme ce durerea ta de cap este în capul tău, iar durerea mea este în capul meu, diferența de localizare, după principiul lui Leibniz, implică o diferență numerică. Aceasta e o confuzie, întrucât, pentru doi oameni, a avea aceeaşi durere în acelaşi loc înseamnă să aibă o durere cu cutare şi cutare caracteristici fenomenale, în părțile respective ale corpurilor lor. Dar am putea trece peste aceasta şi să arătăm că doi gemeni siamezi ar putea să sufere amândoi o durere într-un punct de legătură dintre corpurile lor. S-ar putea acum argumenta că tot ceea ce are A este durerea sa, iar durerea lui B este distinctă, căci îi aparține lui B. Dar acest argument conține şi el o confuzie, căci subiectul unei dureri nu reprezintă o trăsătură distinctivă a durerii, la fel cum un obiect nu reprezintă o trăsătură distinctivă a culorii sale. Criteriile de identitate pentru o durere cuprind caracteristicile fenomenale, intensitatea şi localizarea. Dacă între doi oameni avem o corespondență deplină a acestora, atunci ei chiar au aceeaşi durere.

CONFUZII CU PRIVIRE LA CARACTERUL EPISTEMIC PRIVAT

Doctrina caracterului epistemic privat, a accesului privilegiat sau a caracterului imediat (cunoaştere „directă" a propriilor stări mentale) reprezintă o distorsionare a mai multor propoziții gramaticale. Bunăoară, că nu se poate să nu ştiu că am o durere, să mă îndoiesc sau să mă întreb dacă o am sau să nu fiu sigur că o am, şi e exclus să am temeiuri sau evidențe comportamentale pentru faptul că am o durere, de vreme ce nu pot realiza vreo eroare de recunoaştere sau de identificare a durerilor mele. Dar excluderea gramaticală a îndoielii nu lasă loc pentru certitudine, ci mai degrabă o exclude şi pe aceasta, aşa cum excluderea ignoranței elimină inteligibilitatea cunoaşterii. Excluderea gramaticală a temeiurilor comportamentale pentru „auto-atribuirea unei experiențe" nu implică faptul că există temeiuri interne, direct observabile (prin introspecție), care ar fi înrudite cu percepția. Implică faptul că exteriorizarea experienței nu este o auto-atribuire, în paralel cu altele, ci doar o expresie lipsită de temeiuri a interiorității, aşa cum un geamăt este o expresie a durerii pentru care nu putem oferi o întemeiere. Excluderea erorilor, a greşelilor de recunoaştere şi de identificare nu ne asigură o

cunoaştere, o identificare şi o recunoaştere fără greşeală, ci elimină orice astfel de lucruri. După Wittgenstein, prin urmare, „Ştiu că am o durere“ este fie doar o afirmaţie prin care vreau să subliniez că am o durere (sau să glumesc), fie un nonsens al filosofilor. E eronat să ne gândim că avem o cunoaştere lăuntrică a felului cum stau lucrurile cu noi, prin intermediul unei facultăţi a „introspecţiei“. Mai degrabă, noi putem spune ce simţim, aşa cum putem spune ce ne imaginăm, intenţionăm, gândim sau ce percepem. Exteriorizarea „Am o durere“ este o expresie a durerii, o extindere educată şi o înlocuire parţială a unui geamăt (vezi EXTERIORIZARE). Este pentru ceilalţi un criteriu pentru a atribui vorbitorului o durere, printr-o descriere („El are o durere“), dar nu este ea însăşi o descriere (deşi ar putea fi o relatare). Descrierea e însoţită în mod caracteristic de observare, examinare, cercetare atentă şi investigare, ea presupune competenţă perceptivă exersată în cadrul unor condiţii de observaţie variate, recunoaştere şi identificare, abilitate şi acurateţe a reprezentării (precum şi modalităţi de a îmbunătăţi toate acestea, prin consultarea altor persoane, îmbunătăţirea condiţiilor observaţionale, examinare realizată mai îndeaproape), posibilitatea erorii (precum şi modalităţi de corectare a ei) şi temeiuri pentru o deliberare raţională. Însă în cazul folosirilor expresive ale rostirilor psihologice la persoana întâi timpul prezent (ca manifestări sau exteriorizări ale interiorităţii), nu avem nimic de acest fel. Nu este presupusă nici o percepţie sau abilitate perceptivă, nu există condiţii observaţionale, nu există nici recunoaştere, nici erori de recunoaştere, nici identificare, nici erori de identificare. Nu ne verificăm prin examinări atente şi minuţioase, nu îi consultăm pe ceilalţi, nu descoperim cum stau lucrurile pornind de la evidenţe. Nu stăm să „descifrăm“ cum stau lucrurile cu noi înşine pornind de la anumite „fapte lăuntrice“, şi să redăm apoi o descriere a acestora în cuvinte, pentru beneficiul celorlalţi. Şi în mare parte acelaşi lucru este valabil şi pentru impresii sensibile, dorinţe, gânduri şi intenţii, deşi aici există anumite diferenţe. Expresia articulată a interiorităţii nu reprezintă o cunoaştere de sine, ca atare, dar este adevărat că o viaţă interioară bogată e apanajul utilizatorilor limbajului. Un câine poate să îşi aştepte stăpânul acum, dar el nu poate să aştepte acum ca stăpânul său să se întoarcă săptămâna viitoare, fiindcă repertoriul său comportamental este prea sărăcăcios. Nimic din ceea ce poate să facă acum nu va conta ca un criteriu pentru faptul că el se aşteaptă sau doreşte acum ca ceva să se întâmple săptămâna viitoare, ori pentru faptul că simte remuşcări faţă de ceea ce a făcut săptămâna trecută. Astfel de sentimente şi dorinţe presupun stăpânirea unor abilităţi lingvistice şi manifestarea acestora în cadrul unui comportament expresiv articulat.

ATRIBUIRI DE EXPERIENŢE PENTRU CELELALTE PERSOANE

Tabloul clasic al cunoaşterii noastre cu privire la „alte minţi“ se sprijină, în mod similar, pe o gamă largă de concepţii greşite. Acesta

presupune că predicatele psihologice capătă înțeles prin definiții ostensive private, și prin urmare că atribuirile de experiențe pentru ceilalți presupun să atribui celorlalți ACEASTĂ experiență (pe care o ai acum), pe baza unei analogii sau au unei „inferențe către cea mai bună explicație". Dar o definiție ostensivă privată este o contradicție în termeni, iar a spune că, de vreme ce știu cum e să am o durere, trebuie să știu cum e pentru altcineva să aibă o durere, seamănă cu a te gândi că de vreme ce știi ce înseamnă că e ora 5 aici, trebuie să știi și ce înseamnă că e ora 5 pe soare. Acest lucru e incoerent. Trebuie să se determine mai întâi ce anume contează drept „a avea o durere", adică ce anume justifică întrebuințarea acestei expresii. Folosirea la persoana întâi timpul prezent este în mod tipic o manifestare a interiorității, similară comportamentului expresiv prelingvistic, reprezentând, în cazul cel mai simplu, un substitut parțial al acestuia. Rostirile și comportamentul non-lingvistic constituie criterii logice pentru atribuirile la persoana a treia. În genere, propozițiile psihologice la persoana a treia pot fi asertate în mod întemeiat pe baza criteriilor comportamentale potrivite (forme tipice de comportament asociat cu durerea, de exemplu), în circumstanțele potrivite. Acestea nu reprezintă evidențe inductive, descoperite prin identificări non-inductive ale relatelor și prin observarea unor corelații regulate, ci temeiuri logice (gramaticale): asta este ceea ce se cheamă „un țipăt de durere", „un urlet de agonie" etc. O exteriorizare a unei experiențe, ca și o exteriorizare a identității dintre experiența prezentă și o experiență precedentă, nu se sprijină pe nici un fel de criterii. Însă asemenea exteriorizări, împreună cu alte forme de comportament expresiv, în circumstanțele potrivite, constituie criterii pentru experiențele altor oameni, respectiv criterii pentru identitatea și diferențele dintre acestea. E important însă să corectăm anumite concepții greșite privitoare la comportamentul uman, fiindcă ceea ce numim „comportament", ceea ce observăm atunci când îi observăm pe oamenii din jur, nu reprezintă doar „simple mișcări corporale", ci râsete de bucurie, tresăriri de durere, zâmbete amuzate etc. Bucuria, durerea sau amuzamentul nu însoțesc „simplele mișcări corporale", ca și când ar fi ascunse în spatele comportamentului (în minte, adică). Ele nu sunt ascunse, ci manifeste, ele nu însoțesc comportamentul (așa cum tunetul însoțește fulgerul), ci îl impregnează, nu sunt în spatele comportamentului (așa cum mișcările ceasornicului sunt în spatele cadranului) ci sunt vizibile în el.

Cu siguranță, contrar BEHAVIORISMULUI, durerea nu este același lucru cu comportamentul ce exprimă durerea, iar bucuria este distinctă de comportamentul ce exprimă bucuria. Căci cineva poate avea dureri și să nu o arate sau să simtă bucurie fără să se manifeste. Dar a simți durere sau bucurie fără să arăți asta nu înseamnă să ascunzi ceva. Ne ascundem sentimentele atunci când ni le reprimăm în mod deliberat (așa cum cineva

își ascunde gândurile ținându-și jurnalul încuiat, și nu prin aceea că gândește fără să-și exprime gândurile). Atunci când exteriorizăm o durere de cap, ne exprimăm plăcerea sau spunem ce gândim, nu se poate spune că tot ceea ce rostim sunt doar cuvinte, iar interiorul nostru este în continuare ascuns. Discuția despre interioritate este o metaforă, și trebuie să ne ferim să căutăm o interioritate în spatele a ceva ce, în această metaforă, este interioritatea noastră.

Adeseori știm când ceilalți au o durere și putem fi siguri de aceasta, cum suntem siguri că „2 + 2 = 4". Nu putem spune despre cineva care urlă în agonie în urma unui accident „Poate că nu îl doare cu adevărat". Vedem durerea pe fața lui, vedem că suferă. O astfel de cunoaștere nu este indirectă, căci nu există o cale mai directă de a ști că o persoană are dureri. El este cel care nu o știe „în mod direct", întrucât nu se poate spune că el știe că are dureri, ci doar că are dureri și spune că are! (Vezi CUNOAȘTERE PERCEPTIVĂ).

A spune că inferăm din comportamentul cuiva că are dureri e un lucru ce ne poate induce în eroare, deși am putea infera, din faptul că cineva are artrită, faptul că are dureri la încheieturi. Desigur, pot să justific afirmația că știu că el avea dureri, luând ca temei faptul că l-am văzut încovoindu-se de durere (iar aici voi descrie exteriorul în termenii interiorului), dar ar fi greșit să îmi reprezint acest lucru ca pe o inferare a faptului că el avea dureri, realizată pe baza comportamentului său, și ar fi absurd să spun „Am văzut doar comportamentul său și am inferat că el avea dureri".

Este adevărat că e posibil să ne prefacem și că judecățile noastre sunt failibile și pot fi dezmințite. Dar nu este totdeauna posibil să se întâmple aceasta, și nici în toate circumstanțele (de ex., când cineva cade în flăcări). Există însă criterii în funcție de circumstanțe, pentru simulare, ca și pentru ceea ce este simulat.

Ca atare, posibilitatea de a ne preface nu mai reprezintă un temei pentru scepticismul cu privire la alte minți, așa cum nici posibilitatea iluziei nu e un temei pentru scepticismul cu privire la existența obiectelor (vezi ARGUMENTUL BAZAT PE ILUZIE).

Argumentele limbajului privat ale lui Wittgenstein nu reprezintă o formă de behaviorism. Dimpotrivă, el insistă asupra distincției dintre durere și comportamentul ce exprimă durerea, și nu pretinde că interioritatea este o ficțiune. El susține, mai degrabă, că o anumită imagine filosofică a interiorității este o ficțiune gramaticală. Argumentele sale nu se bazează pe o formă de verificaționism, pentru respingerea supoziției de inteligibilitate a definiției ostensive private, ci doar ne reamintesc că, dacă e să vorbim de o regulă pentru folosirea unui cuvânt, atunci trebuie să existe o distincție operantă între aplicarea corectă a regulii și aplicarea incorectă. El nu argumentează în favoarea ideii că singurul refugiu împotriva scepticismului cu privire la limbaj se află în consensul (public

al) comunității (și, de aici, că limbajul este în mod esențial social), ci mai degrabă pentru ideea că o regulă (de ex., o regulă gramaticală) ce poate fi în principiu înțeleasă doar de o singură persoană nu este inteligibilă. Argumentele limbajului privat răstoarnă întreaga tradiție a gândirii filosofice cu privire la natura minții și la relația dintre interioritate și exterioritate. Implicațiile acestora se ramifică în filosofia limbajului (șubrezind ideea că fundamentele limbajului rezidă în experiența privată), epistemologie (subminând ideea cunoașterii ca având fundamente private) și psihologie filosofică (demolând în egală măsură presupozițiile mentalismului și behaviorismului).

vezi și EXTERIORIZĂRI, FUNDAȚIONISM, INTROSPECȚIE, DEFINIȚIE OSTENSIVĂ, ALTE MINȚI, CUNOAȘTERE DE SINE ȘI IDENTITATE CU SINE, WITTGENSTEIN.

BIBLIOGRAFIE

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, §§243-315.

Wittgenstein, L., „Notes for lectures on «private experience» and «sense data»", ed. R. Rhees, *Philosophical Review* 77, 1968, 275-320.

Cooke, J. W., „Human beings", în *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*, ed. P. Winch, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969, 117-51.

Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Meaning and Mind*, vol. 3 din An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, Blackwell, Oxford, 1990, 1-286.

Hacker, P. M. S., *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, ed. revăzută, Oxford University Press, Oxford, 1986, 245-336.

Hanfling, O., *Wittgenstein's Later Philosophy*, Macmillan, Londra, 1989, 88-126.

Kenny, A. J. P., *Wittgenstein*, Allen Lane, Londra, 1973, 178-202.

Malcom, N., „Consciousness and causality", în D. M. Armstrong și N. Malcom, *Consciousness and Causality: a Debate on the Nature of Mind*, Blackwell, Oxford, 1984., 3-102.

Malcom, N., *Thought and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977, 85-169.

P. M. S. HACKER [G.Ș.]

argumentul prin analogie

Prin acest argument se urmărește dovedirea faptului că suntem îndreptățiți să credem în existența și natura ALTOR MINȚI. Argumentul admite că este posibil ca obiectele pe care le numim persoane să fie (cu excepția noastră) automate lipsite de minte, însă susține că avem totuși suficiente temeiuri pentru a presupune că nu așa stau lucrurile. Există mai multe dovezi (evidence) în favoarea ideii că persoanele nu sunt automate fără minte, decât în favoarea ideii că ele sunt automate.

Formularea clasică a argumentului se datorează lui Mill. El scrie: „Sunt conştient de o serie de fapte din mine, conectate printr-o succesiune uniformă, al cărei început constă în modificări ale corpului meu, mijlocul în sentimente, iar sfârşitul în comportamentul exterior. Pentru cazul altor oameni, dispun de datele simţurilor mele pentru prima şi ultima verigă a seriei, însă nu şi pentru veriga intermediară. Cu toate acestea, descopăr că succesiunea dintre prima şi ultima verigă este în cazul altor oameni la fel de regulată şi de constantă ca şi în cazul meu. În cazul meu, ştiu că prima verigă o produce pe ultima prin intermediul verigii de mijloc şi că nu ar putea-o produce fără aceasta. De aceea, experienţa mă constrânge să conchid că trebuie să existe o verigă intermediară, care trebuie să fie, în cazul celorlalţi, aceeaşi ca şi la mine sau una diferită... presupunând că veriga este de aceeaşi natură... mă conformez regulilor legitime ale cercetării experimentale (1867, pp. 237-8).

vezişi ALTE MINŢI; ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT; SOLIPSISM; WITTGENSTEIN.

BIBLIOGRAFIE

Malcolm, N., „Knowledge of other minds", *Journal of Philosophy* 55, 1958), 969-78; retipărit în cartea sa *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1963).

Mill, J.S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (ed.) A 3-a, Londra, Longmans, 1867).

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953.

JONATHAN DANCY [A.Z.]

argumentul regresului la infinit

Potrivit argumentului regresului la infinit care a fost propus în sprijinul FUNDAŢIONISMULUI, dacă orice opinie întemeiată ar putea fi întemeiată doar prin inferarea ei din altă opinie întemeiată, ar trebui să existe un regres la infinit al întemeierilor. Întrucât nu poate exista un asemenea regres, trebuie să existe opinii întemeiate care nu sunt întemeiate prin apel la alte opinii întemeiate. Acestea sunt, în schimb, întemeiate imediat sau neinferenţial. Ele sunt opinii de bază sau fundaţionale, sunt temelia pe care trebuie să se sprijine toate celelalte opinii întemeiate ale noastre.

Variante ale acestui argument antic au convins şi continuă să convingă mulţi filosofi că structura întemeierii epistemice trebuie să fie fundaţională. ARISTOTEL şi-a dat seama de faptul că dacă vrem să cunoaştem concluzia unui argument pe baza premiselor acestuia, trebuie să cunoaştem premisele. Dar dacă cunoaşterea unei premise necesită întotdeauna cunoaşterea unei alte propoziţii, a argumentat el, atunci pentru a cunoaşte o premisă ar trebui să cunoaştem fiecare propoziţie dintr-un

regres infinit de propoziții. Deoarece acest lucru este imposibil, trebuie să existe unele propoziții care sunt cunoscute, însă nu prin demonstrarea lor din alte propoziții; trebuie să existe o cunoaştere de bază, nedemonstrabilă, care întemeiază restul cunoaşterii noastre.

Entuziasmul fundaționist pentru argumentele regresului pierde adesea din vedere faptul că aceste argumente au fost avansate şi în numele SCEPTICISMULUI, RELATIVISMULUI, fideismului, contextualismului (Annis, 1978) şi COERENTISMULUI. Scepticii sunt de acord cu fundaționiştii atât în privința faptului că nu poate exista un regres la infinit al întemeierii, cât şi că trebuie să existe cu toate acestea un regres, dacă orice opinie întemeiată poate fi întemeiată numai inferențial, prin apel la alte opinii întemeiate. Însă scepticii consideră că orice întemeiere autentică trebuie să fie inferențială în acest mod - că discuția fundaționistă despre întemeierea imediată nu face decât să ascundă lipsa oricărei întemeieri raționale propriu-zise. Scepticii trag concluzia că nici una dintre opiniile noastre nu este întemeiată. Relativiştii urmează în esență acelaşi tipar al argumentului sceptic, conchizând că opiniile noastre pot fi întemeiate doar relativ la asumpțiile sau presupozițiile inițiale arbitrare ale unui individ sau ale unei forme de viață. Fideiştii sunt şi ei de acord cu fundaționiştii că nu poate exista un regres la infinit şi că trebuie totuşi să existe unul dacă orice opinie întemeiată poate fi întemeiată doar inferențial. Şi, ca şi scepticii şi relativiştii, fideiştii resping discuția fundaționistă în termeni de întemeiere rațională, dar imediată. Există în schimb opinii (opiniile religioase fundamentale ale fideistului) care sunt garantate şi astfel întemeiate, însă nerațional, prin credință, credința fiind înțeleasă aici de obicei ca un act, stare sau facultate de inspirație divină, care produce o încredere întemeiată în opinii altfel neîntemeiate. Ceea ce opreşte regresul fatal al întemeierilor nu este opinia întemeiată prin vreo intuiție imediată raționalistă fundaționistă, ci opinia garantată prin ceva neinferențial, care depăşeşte hotarele raționalității.

Scepticii şi relativiştii consideră că nu este mare diferență între fideism şi fundaționism. Şi nu sunt singurii. Contextualiştii şi coerentiştii par să fie de acord că indiferent dacă se apelează la credință sau la imediatitate efectul este acelaşi: un punct de plecare arbitrar, care s-ar situa dincolo de normele responsabile ale întemeierii şi criticii (Annis, 1978; BonJour, 1978).

Argumentele regresului nu se limitează la epistemologie. În etică există argumentul regresului la infinit al lui Aristotel (din *Etica Nicomahică*) în sprijinul ideii că există un singur scop ultim al acțiunii raționale. În metafizică există argumentul regresului al lui D'AQUINO în favoarea ideii că există un mişcător nemişcat: dacă tot ceea ce se află în mişcare ar fi mişcat doar de un mişcător care este el însuşi în mişcare, ar trebui să existe un şir infinit de mişcători, în care fiecare mişcător este mişcat de un alt mişcător; cum un asemenea şir nu poate exista, există un

mişcător nemişcat. Un argument înrudit a fost propus recent pentru a arăta că nu orice stare de lucruri poate avea o explicaţie sau o cauză de tipul celor postulate de principiile raţiunii suficiente. Aceste principii sunt false, din raţiuni a priori legate de propriile lor concepte ale explicaţiei (Post, 1980; Post, 1987, pp. 84-98).

Cum poate acelaşi argument să servească la atât de mulţi stăpâni, de la epistemologie la etică şi la metafizică, de la fundaţionism la coerentism şi la scepticism? Un motiv este acela că argumentul are forma unei reduceri la absurd a unei conjuncţii de supoziţii. Ca toate argumentele de acest tip, el nu ne poate spune singur ce supoziţie trebuie să respingem pentru a ne sustrage absurdităţii. Fundaţioniştii resping o supoziţie, coerentiştii alta, scepticii o a treia, ş.a.m.d. Mai mult, aceeaşi formă de argument poate fi instanţiată prin diferite subiecte, dintre care epistemologia este doar unul.

Care este exact forma argumentului? Black(1988) o sugerează pe următoarea. Prima supoziţie sau premisă are forma

(1) $(?\forall x)\ (Ax \rightarrow (\exists y)(Ay \& xRy))$.

Adică, pentru orice x care are proprietatea A, există un y astfel încât y are A şi x se află în relaţia R cu y. Comparaţi cu: Pentru orice opinie x care este întemeiată, există o opinie y astfel încât y este întemeiată şi x este întemeiată prin y (sau x se bazează pe y sau x poate fi inferată din y sau y este un temei pentru x). Comparaţi şi cu: pentru orice x care se află în mişcare, există un y în mişcare care îl mişcă pe x. Următoarea supoziţie este

(2) $(\exists x)Ax$.

Adică, există A-uri - există opinii întemeiate, există obiecte în mişcare. În plus, trebuie presupuse

(3) R este ireflexivă, şi

(4) R este tranzitivă.

Adică, (3) nici un lucru nu se află în relaţia R cu el însuşi; şi (4) Dacă x se află în relaţia R cu y şi y se află în relaţia R cu z, atunci x se află în relaţia R cu z. De exemplu, dacă x întemeiază pe y şi y întemeiază pe z, atunci x întemeiază pe z; dacă x mişcă pe y şi y mişcă pe z, atunci x mişcă pe z. În sfârşit, argumentul presupune

(5) Nu există nici un şir infinit, astfel încât fiecare element al său să aibă A şi în acelaşi timp să se afle în relaţia R cu predecesorul lui.

Aceste cinci premise implică o contradicţie. În particular, rezultă din (1)-(4) că, în contradicţie cu (5),

(6) Există un şir infinit, astfel încât fiecare element al său are A şi în acelaşi timp se află în relaţia R cu predecesorul lui.

Se poate arăta în mod riguros nu numai că (1)-(4) implică (6), dar şi că fiecare dintre premisele (1)-(4) este necesară pentru implicaţie (Black, 1988). De exemplu, (6) nu este implicată de (1)-(3). De asemenea, R trebuie să fie tranzitivă. Astfel, argumentul regresului la infinit poate fi utilizat în sprijinul fundaţionismului numai dacă orice întemeiere inferenţială este tranzitivă (Post, 1980).

Deoarece propoziţiile (1)-(5) implică o contradicţie, una sau mai multe dintre ele trebuie respinse. Fundaţioniştii resping (1) sau, mai bine zis, instanţierea relevantă a lui (1); există opinii care sunt întemeiate, însă nu prin apel la alte opinii întemeiate. (Unii fundaţionalişti pot să respingă de asemenea şi (3), permiţând ca unele opinii să fie auto-întemeiate). Fideiştii resping de asemenea instanţierea relevantă a lui (1), însă nu sunt de acord cu fundaţioniştii în ceea ce priveşte natura întemeierii acelor opinii care sunt altminteri neîntemeiate (credinţă versus intuiţie raţională). Pe de altă parte, scepticii şi relativiştii menţin (1), însă resping (2); nu există opinii întemeiate. Coerentiştii menţin (1)-(3) însă resping (4). Întemeierea inferenţială este adesea o întreprindere holistă, netranzitivă. Contextualiştii pot şi ei să respingă (4), însă majoritatea resping (1) în favoarea opiniilor întemeiate contextual (Annis, 1978) - acele opinii care nu sunt puse la îndoială de contestatorii relevanţi dintr-un context de întemeiere dat.

Puţini filosofi, dacă nu cumva nici unul, par să fi respins instanţierea relevantă a propoziţiei (5) şi să opteze astfel pentru ceea ce am putea numi infinitism în problema întemeierii (aşa cum o face poate Peirce în *Collected Papers* 5.259-5.263). Cu toate acestea, fundaţioniştii şi alţii au argumentat adesea pe larg împotriva opţiunii infinitiste. Aceste încercări se dovedesc în mod obişnuit vinovate de petitio principii împotriva infinitiştilor, în mod tipic în favoarea fundaţioniştilor. De exemplu, se spune adesea că un regres al întemeierilor ar oferi în cel mai bun caz doar o întemeiere condiţională elementelor sale, şi că trebuie să apelăm la ceva din afara regresului (deci la ceva întemeiat neinferenţial, din punctul de vedere al resurselor regresului). Aceasta înseamnă a presupune tocmai ceea ce infinitistul neagă. Se pare însă acum că se poate oferi un argument care să nu comită un petitio principii, sub forma unei reduceri la absurd a infinitismului (Post, 1980; 1987, p. 91; pentru obiecţii *vezi* Sosa, 1980; Moser, 1985). Şi alte instanţieri ale lui (5), din metafizică, de exemplu, au fost adesea respinse, ca în cazul în care filosofii argumentează că poate exista un şir infinit de mişcători sau de cauze, în care fiecare element este mişcat sau cauzat de predecesorul său.

Este evident că argumentele regresului la infinit nu sunt atât de doborâtoare cum au presupus atât de des susţinătorii lor. Aceste argumente sunt convingătoare doar dacă modul de a scăpa de contradicţie pe care îl preferă cineva este singurul sau măcar cel mai bun mod. S-a dovedit însă surprinzător de dificil să arăţi acest lucru, fiind necesare forme de

argumentare şi dovezi care depăşesc cu mult resursele argumentului regresului la infinit.

Să considerăm, de exemplu, un argument al regresului la infinit în favoarea fundaţionismului. Să presupunem că îi concedem fundaţionismului că există opinii întemeiate şi că întemeierea este ireflexivă; aceasta înseamnă că îi concedem instanţierile relevante ale propoziţiilor (2) şi (3). Ce se întâmplă cu (4)? Este întemeierea tranzitivă? Unele tipuri de întemeiere sunt în mod clar tranzitive; printre acestea se numără şi întemeierea inferenţială deductivă, după care x întemeiază pe y dacă x este întemeiat şi y poate fi inferat deductiv din x. Să presupunem mai departe că y întemeiază pe z în acelaşi sens. Urmează de aici că z este întemeiat şi poate fi dedus din x, deci că x întemeiază pe z; întemeierea inferenţială este tranzitivă. Într-adevăr, modelul sau idealul întemeierii deductive, de la teoria demonstraţiei a lui Aristotel, de la Euclid şi până aproape de prezent, ne ajută să explicăm de ce atât de mulţi filosofi au presupus că întemeierea inferenţială trebuie să fie tranzitivă.

Însă nu orice întemeiere este deductivă. De exemplu, opinia întemeiată b, că Sam este barman, întemeiază inductiv opinia c, că Sam ştie să prepare un cocktail. Fie acum opinia întemeiată a, că Sam este un barman care a uitat cum se prepară un cocktail. Opinia a întemeiază opinia b care o întemeiază inductiv pe c, şi totuşi, evident, a nu o întemeiază pe c, ci o anulează; se pare că tranzitivitatea cade (Klein, 1976, pp. 806-7; Post, 1980, p. 39; Black, 1988, pp. 431-2).

Un alt tip de întemeiere inferenţială este INFERENŢA CĂTRE CEA MAI BUNĂ EXPLICAŢIE, aproximativ ceea ce Peirce a numit ABDUCŢIE. Aici, x întemeiază pe y dacă y este cea mai bună explicaţie pentru (fenomenele descrise de) x; dacă teoria evoluţionistă explică cel mai bine descoperirea fosilelor, atunci această descoperire întemeiază teoria. Se poate însă ca nu toate relaţiile de explicaţie să fie tranzitive (Lehrer, 1970, pp. 112-3). Mai mult, în ceea ce priveşte inferenţa către cea mai bună explicaţie, să presupunem că y este cea mai bună explicaţie a lui x (astfel încât x întemeiază pe y), iar z este cea mai bună explicaţie a lui y (astfel încât y întemeiază pe z). Dacă este valabilă tranzitivitatea, z ar fi cea mai bună explicaţie a lui x. Acest lucru contrazice însă ipoteza că y este cea mai bună explicaţie a lui x; este de presupus că nu poate exista decât o singură cea mai bună explicaţie a lui x (Post, 1980, p. 40)

Aceste probleme cu tranzitivitatea nu îi afectează numai pe fundaţionalişti, ci şi pe acei fideişti, sceptici şi relativişti care propun argumente de tipul regresului la infinit în favoarea concepţiilor lor specifice. Ca şi fundaţioniştii, ei trebuie să presupună că întemeierea este tranzitivă. Altfel noi nu suntem nevoiţi să respingem (1) sau (2) pentru a evita regresul vicios, aşa cum susţin ei. De aceea, coerentiştii, care resping tranzitivitatea se pare că se află pe cea mai bună poziţie pentru a propune un argument al regresului în favoarea concepţiei lor-o situaţie întrucâtva

ironică, în lumina îndelungatei tradiții, de la Aristotel încoace, în care s-a susținut contrariul. Însă argumentul regresului la infinit este alunecos chiar și pentru coerentiști. Dacă toate opiniile trebuie întemeiate prin inferarea lor din alte opinii, așa cum o cere (1), cum ieșim din cercul opiniilor, pentru a intra în contact cu lumea? Există bune răspunsuri coerentiste la această întrebare, unele dintre ele având efectul poate binevenit de a respinge (1), însă toate aceste răspunsuri au nevoie de sprijinul unor tipuri de argumente și de dovezi care depășesc ceea ce putem găsi în argumentul regresului la infinit.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W.P., „Two types of foundationalism", *Journal of Philosophy* 73, 1976, 165-85.

Annis, D.B., „A contextualist theory of epistemic justification", *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, 213-19.

Black, O., „Infinite regresses of justification", *International Philosophical Quarterly* 28, 1988, 421-37.

BonJour, L., „Can empirical knowledge have a foundation?", *American Philosophical Quarterly* 15, 1978, 1-13.

Klein, P.D., „Knowledge, causality, and defeasibility", *Journal of Philosophy* 73, 1976, 792-812.

Lehrer, K., „Justification, explanation, and induction", în M. Swain, ed., *Induction, Acceptance, and Rational Belief*, Dordrecht, Reidel, 1970, 100-33.

Moser, P.K., „Whither infinite regresses of justification?", *Southern Journal of Philosophy* 23, 1985, 65-74.

Post, J.F., „Infinite regresses of justification and of explanation", *Philosophical Studies* 38, 1980, 31-52.

Post, J.F., *The Faces of Existence, An Essay in Nonreductive Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca, NY,1987.

Sosa, E., „The raft and the pyramid: coherence versus foundation in the theory of knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5, 1980, 3-25.

JOHN F. POST [A.Z.]

Aristotel (384-322 î.Chr.)

Filosof grec, născut la Stagira, în nordul Greciei. Aristotel a fost influențat de problemele puse în dialogurile lui PLATON (în special în *Menon* și *Theaitetos*) în legătură cu definirea cunoașterii și cu condițiile întemeierii. Deși nici una dintre lucrările lui nu este dedicată în exclusivitate sau în primul rând epistemologiei, el abordează în cuprinsul lor numeroase probleme epistemologice. În aceste diferite abordări, el pare să se bazeze pe supoziții epistemologice diferite, uneori chiar conflictuale. (Am putea încerca să rezolvăm acest conflict prin depistarea unei evoluții

a gândirii sale.) Multe din problemele discutate de el au devenit apoi, pentru filosofii elenistici, teme de dezbatere bine conturate - într-adevăr, în unele dispute elenistice, ambele părți chiar ar fi putut găsi un sprijin în tezele lui. Ar fi foarte interesant, mai ales, să depistăm atât înclinația sa de a accepta o concepție fundaționistă cu privire la întemeiere, cât și o anumită aplecare spre acceptarea unui gen de coerență drept condiție adecvată a întemeierii.

1. CONCEPTUL DE CUNOAȘTERE

Termenii aristotelici traduși de obicei prin a cunoaște/a ști sunt „epistasthai" (de unde substantivul abstract: „episteme"), „gignôskein" („gnôsis") și „eidenai". „Gignôskein" și „eidenai" sunt folosiți în contexte variate, fiind aplicați cunoașterii a numeroase tipuri diferite de propoziții (enunțând legi generale, fapte particulare, stări de lucruri observabile și non-observabile ș.a.m.d.); „epistasthai", din contră, se referă uneori numai la cunoașterea științifică. În plus, „epistêmê" se poate referi fie la: (a) un ansamblu de adevăruri cunoscute, fie la: (b) starea celui care le cunoaște. Prin urmare, în sensul (a), matematica sau astronomia este o epistêmê (caz în care traducerea corectă este „știință"), iar, în sensul (b), despre cineva care cunoaște o asemenea știință se afirmă că posedă epistêmê (caz în care „cunoaștere" reprezintă traducerea corectă). Principalul exemplu de epistêmê (în sensul (a)) este o știință demonstrativă (vezi pct. 2). Nu este însă singurul exemplu. Aristotel nu limitează utilizarea termenului „epistêmê" la științele demonstrative; artele și disciplinele lipsite de o structură demonstrativă riguroasă reprezintă, de asemenea, cazuri de epistêmê.

Nu există nici un temei pentru a nega faptul că Aristotel discută chestiuni referitoare la cunoaștere. Dar exemplele de cunoaștere pe care le are el în vedere nu sunt întotdeauna cele care ni s-ar părea nouă cele mai naturale (deși ele devin mai naturale dacă gândim epistemologia ca strâns legată de filosofia științei). Majoritatea comentariilor sale explicite se referă la epistêmê. Trebuie să ținem cont de asta uneori, dacă vrem să înțelegem presupozițiile lui cu privire la cunoaștere în general.

2. NATURA CUNOAȘTERII

În *Analiticile secunde*, Aristotel enunță niște condiții explicite ale cunoașterii. Aceasta este principala lui lucrare despre structura cunoașterii științifice (epistêmê); nu e o expunere a modului în care poți dobândi o asemenea cunoaștere (vezi pentru asta pct. 4), ci o expunere a ceea ce trebuie să fi dobândit pentru a putea fi considerat posesorul unei asemenea cunoașteri.

O teorie științifică exprimând o adevărată cunoaștere trebuie să fie demonstrativă. O știință demonstrativă are o structură riguros deductivă - este structurată în silogisme demonstrative care prezintă teoremele științei respective drept deducții din niște principii prime în mod necesar

adevărate, cunoscute înaintea concluziilor şi mai bine decât acestea şi servind la explicarea concluziilor derivate din ele. Aristotel presupune (cf. Platon, *Menon* 98a) că dacă ştiu că p, atunci înseamnă că: (1) Pot întemeia opinia mea că p; şi (2) Ştiu care este întemeierea q. El insistă asupra condiţiei (2), întrucât nu pare suficient să fiu în stare numai să enunţ q. Pare o cerinţă rezonabilă ca eu să ştiu, de asemenea, de ce este q adevărată şi de ce q serveşte drept temei lui p (Anal. sec., i. 2).

În vederea satisfacerii acestei a doua condiţii, se poate opta pentru: (a) un regres la infinit; (b) o argumentare circulară: suita de temeiuri oferite de mine evită regresul la infinit, deoarece revine în cele din urmă la prima opinie pe care doream să o întemeiez; (c) fundaţionism: unele propoziţii se întemeiază de la sine, astfel încât le putem cunoaşte (sau putem intra cu ele în vreo altă relaţie cognitivă adecvată) fără a le întemeia cu ajutorul altor propoziţii; iar pe baza lor cunoaştem alte propoziţii.

Scepticii din perioada elenistică, Agrippa îndeosebi, respingeau toate trei variantele, conchizând astfel că întemeierea şi, prin urmare, cunoaşterea este imposibilă. Aristotel e de acord cu ei, în mod anticipat, în ceea ce priveşte respingerea primelor două variante. Nu însă şi cu referire la a treia, pe care el o acceptă (*Anal. sec.*, i. 3); în concepţia sa, dispunem de o intuiţie de la sine întemeiată (nous; Anal. sec., ii. 19) a primelor principii ale fiecărei ştiinţe.

Argumentul lui Aristotel reprezintă deci enunţarea unei poziţii FUNDAŢIONISTE. Faptul că el lua drept propoziţii fundamentale, de la sine întemeiate, principiile de bază ale ştiinţelor particulare este mai degrabă surprinzător. Aceste principii nu reprezintă acelaşi lucru cu, să zicem, axiomele de bază recunoscute de către Descartes drept obiecte ale intuiţiei; nous-ul aristotelic le cuprinde şi pe acestea, dar nu numai. Primele principii aristotelice diferă şi mai pregnant de stările senzoriale sau propoziţiile considerate de bază de către fundaţioniştii empirişti (deşi Aristotel e, poate, fundaţionist şi în privinţa acestora: vezi următoarele două secţiuni). Dată fiind concepţia lui Aristotel despre ştiinţă, primele principii nu pot fi întemeiate pe nimic altceva (mai fundamental) din cadrul ştiinţei căreia îi servesc ca principii. E natural însă să susţinem că teoria ştiinţifică, luată ca întreg, trebuie întemeiată pe dovezile (evidence) empirice şi pe celelalte considerente care ne fac să construim un fel de teorie mai curând decât o alta. (Aceasta ar putea fi considerată o obiecţie la adresa lui Aristotel sau la adresa interpretării pe care tocmai am sugerat-o.) Fără îndoială, Aristotel era de acord că o teorie ştiinţifică trebuie să se bazeze pe observaţiile empirice (şi alte considerente) relevante. El nu explică însă cum împacă această raportare a teoriei la experienţă cu statutul epistemologic pe care-l atribuie primelor principii ale unei teorii ştiinţifice.

3. PERCEPȚIE ȘI CUNOAȘTERE

Aristotel tratează despre epistemologia percepției senzoriale în *De anima* (Despre suflet) ii-iii, în cadrul teoriei sale cu privire la natura percepției ca o capacitate a sufletului, comparabilă cu, dar diferită de, imaginație, gândire și dorință. El prezintă, pentru înțelegerea percepției, trei formulări: (F1) Cel ce percepe devine asemănător obiectului perceput (417a18). (F2) Cel ce percepe, care era potențial F (de exemplu, alb), devine F în act atunci când percepe obiectul care este F în act (418a3). (F3) Cel ce percepe dobândește forma, nu și materia obiectului perceput (424a18-24).

Intenția lui F3 este de a prinde adevărul conținut în F1-2, eliminând însă sugestia înșelătoare că cel ce percepe ar deveni fizic asemănător obiectului perceput. Sintagma „formă fără materie" exprimă o corespondență sistematică între caracteristici ale celui ce percepe și caracteristici ale obiectului, fără a implica o similaritate fizică. (Nasul nu miroase ca o ceapă atunci când mirosim o ceapă.)

Cele trei formulări presupun o concepție realistă cu privire la percepție (astfel încât un obiect este în sine alb, pătrat etc., fie că noi îl percepem ca atare sau nu). Aristotel pare să intenționeze păstrarea acestei concepții realiste de-a lungul întregii sale discuții referitoare la percepție, dar unele din remarcile sale par a o contrazice. Într-un loc, el susține că atunci când un obiect este perceput ca fiind roșu, el devine roșu în act, iar faptul de a deveni roșu constă în a fi perceput ca roșu, ceea ce pare să contravină lui F1-3, întrucât acestea asumă existența obiectivă, independentă de cel ce percepe, a unor calități reale perceptibile, în timp ce afirmația cu privire la când ceva este „roșu în act" pare să implice că existența roșului etc. depinde de perceperea calităților respective. (Pentru încercarea lui Aristotel de a soluționa acest aparent conflict între ideile sale, vezi 426a20-6.) Aristotel pare să îmbrățișeze concepția realistă în parte și din cauză că el crede că fiecare simț e infailibil cu privire la obiectele sale specifice (427b8-16); și el vede această concepție ca pe o apărare împotriva atacurilor sceptice la adresa simțurilor (Met. 1010b14-26). Dar susținerea sa cu privire la roșeața „în act" nu arată că simțurile ar fi infailibile cu privire la calitățile externe (independente de cel ce percepe) ale obiectelor, astfel încât nu pare să răspundă celor mai serioase argumente sceptice.

Aristotel atribuie unui „simț comun" perceperea mărimii, formei și a numărului, toate acestea fiind percepute prin intermediul mișcării (425 a14-20). Deși nu sunt exact aceleași, aceste proprietăți sunt legate de proprietățile pe care Platon le numește „comune„: Platon susține că anumite proprietăți, spre deosebire de obiectele proprii fiecărui simț în parte, sunt comune, întrucât sunt sesizate nu de către simțuri, ci de sufletul rațional însuși (Tht. 184-6). Aristotel respinge însă argumentul lui Platon, sugerând în schimb că aceste proprietăți sunt sesizate cu

ajutorul unei facultăţi unificate de percepţie. E posibil ca el să fi fost influenţat de supoziţia că percepţia în sine, fără interpretare sau vreo inferenţă ulterioară ei, reprezintă un temei valid al pretenţiilor de cunoaştere, supoziţie care, la rândul ei, s-ar putea să depindă de nişte supoziţii fundaţioniste cu privire la întemeiere.

4. METODA

Aristotel tratează despre metoda corectă de cercetare în ştiinţele empirice şi în argumentarea filosofică. Asemănările şi deosebirile percepute de el între aceste două forme de cercetare ne ajută să-i înţelegem mai bine viziunea epistemologică de ansamblu.

Modul în care descrie el cercetarea empirică sugerează că aceasta pleacă de la observaţii perceptive („aparenţe", phainomena) şi ajunge prin inducţie (epagôgê) la experienţă (empeiria), care reprezintă cea mai bună cale de a ajunge la principiile prime: „Prin urmare, este sarcina experienţei să ne procure principiile care aparţin fiecărui subiect în parte. ... Într-adevăr, dacă nici unul dintre atributele de fapt n-a fost trecut cu vederea, vom fi în stare să descoperim dovezi şi să demonstrăm oriunde se aplică dovedirea şi să clarificăm ceea ce nu comportă demonstraţie." (Anal. pr. 46a17-27)[10] Chiar lucrarea lui Aristotel *Historia Animalium*, de exemplu, reprezintă o culegere de fenomene („aparenţe") introduse ca preliminarii la expunerea teoriei (vezi HA 491a7-14, *De partibus animalium* 640a12-16). Aristotel admite observaţia şi experienţa nu numai drept bază pentru formarea teoriilor, ci şi drept mijloc pentru testarea lor, scop pentru care el recomandă culegerea de noi observaţii (*vezi De gener. animalium* 760b28-33). Imaginea generală oferită de el cercetării empirice este inteligibilă în lumina atitudinilor sale fundaţioniste, evidenţiate de noi în altă parte.

Atitudinea sa faţă de cercetarea filosofică pare diferită de cea faţă de cercetarea empirică, chiar dacă el le descrie pe amândouă în termeni oarecum similari, ca pornind de la fenomene („aparenţe"). Descriind argumentarea filosofică, el afirmă: „Trebuie însă, aşa cum am procedat şi în alte cazuri, să expunem diversele aparenţe[11] legate de subiect şi, după ce vom fi relevat dificultăţile pe care acestea le suscită, să ajungem astfel să dovedim valabilitatea tuturor opiniilor curente [privitoare la

10 Trad. de Mircea Florian, Organon, vol. I, Ed. IRI, Bucureşti, 1997, p. 348. În versiunea engleză (p. 29), a doua frază sună puţin diferit: " ... For if our inquiry (historia) leaves out none of the facts that truly hold of things, we will be able to find and produce a demonstration of whatever admits of demonstration, and if something does not admit of demonstration, to make this evident also."

11 În original, tà phainómena. D-na Stella Petecel, a cărei traducere am folosit-o pentru acest pasaj, preferă aici „puncte de vedere" (în loc de „aparenţe") - vezi şi nota 8 la cartea a VII-a, în *Etica nicomahica*, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 345.

aceste dispoziţii sufleteşti] sau, dacă nu este posibil, a celor mai răspândite şi mai importante; căci, dacă dificultăţile sunt rezolvate şi dacă opiniile curente rămân valabile, demonstraţia va fi satisfăcător încheiată." (*Etica nic.* 1145b2-7) Această metodă este dialectică, iar Aristotel consideră cercetarea dialectică drept calea cea mai adecvată de a ne apropia de primele principii ale ştiinţelor (Top. 101a36-b4). În cazul acesta, „aparenţele" sunt „opinii curente" (endoxa), părerile „celor mulţi şi ale celor înţelepţi" (Top. 104a8) - ele nu se rezumă, ca în cazul cercetării empirice, la observaţii perceptive. Aparenţele nu par să joace în cercetarea dialectică acelaşi rol de fundament pe care-l au în cercetarea empirică. În cercetarea dialectică, Aristotel admite că ar putea fi nimerit să respingem unele opinii curente dacă ele nu se potrivesc cu ceea ce pare a fi, pe alte temeiuri, cea mai bună teorie. În acest caz, argumentele sale par să apeleze la considerente COERENTISTE care contravin oricărui apel la un fundament infailibil. Nu este uşor să reconciliem epistemologia subiacentă propriei sale argumentări filosofice cu unele dintre supoziţiile epistemologice pe care el pare pe alocuri să le accepte. Putem ilustra această tensiune prezentă în gândirea sa, examinând unele din argumentele sale împotriva scepticismului.

5. REPLICI LA ADRESA SCEPTICISMULUI

În *Metafizica IV*, Aristotel discută diverse obiecţii la adresa propoziţiilor considerate de el drept principii prime fundamentale, inclusiv (în IV 5) unele argumente sceptice în legătură cu simţurile. Aceste argumente se bazează pe existenţa unor aparenţe contradictorii, după cum urmează:

(1) Aparenţele percepute de persoane diferite sunt contradictorii (de exemplu, apa mie mi se pare rece, iar ţie fierbinte, turnul mie mi se pare pătrat, ţie rotund).

(2) Nu există nici un temei pentru a prefera una dintre aparenţe faţă de cealaltă (ele sunt „echipolente").

(3) Prin urmare, ar trebui să suspendăm judecata cu privire la care dintre aparenţe e adevărată (*Met.* 1009a38-b12; cf. *Sextus*, *Pyrr. Hyp.* I 8,10).

Aristotel neagă faptul că aparenţele perceptive conflictuale sunt întotdeauna echipolente. El insistă asupra ideii că dispunem adesea de un criteriu satisfăcător pentru a prefera una dintre cele două aparenţe contradictorii. El admite că şi criteriul însuşi poate fi pus la îndoială, însă respinge obiecţiile aduse acestuia (1010b3-11). Întrucât a distinge între aparenţe nu este chiar atât de dificil pe cât ar lăsa scepticul de înţeles, problema scepticului nu se pune de fapt.

Scepticul presupune că: (1) Avem temeiuri să credem p numai dacă putem dovedi p cu ajutorul unui alt principiu q; şi (2) Putem dovedi p în acest fel numai dacă avem temeiuri independente de convingerea că p

este adevărată pentru a crede q şi dacă putem dovedi toate propoziţiile care preced p, adică q, temeiul lui q, ... etc. Putem evita un regres la infinit numai dacă scepticul ar accepta existenţa unui principiu, ceea ce nu va face însă, deoarece el poate cere de fiecare dată o nouă dovadă (Sextus, Pyrr. Hyp. II 53). Aristotel respinge presupoziţiile scepticului, susţinând că adversarii săi au o concepţie eronată cu privire la ce înseamnă o întemeiere adecvată - ei cer demonstraţii acolo unde nu ar fi cazul să o facă (1006a5-11, 1011a3-13). Atunci când întreabă de ce credem ce spune doctorul sau cum putem şti dacă suntem treji, scepticii continuă să ceară mai departe un alt principiu, astfel încât să nu trebuiască să accepte nimic fără o demonstraţie. Această cerinţă nu va putea duce însă niciodată la o întemeiere corectă: " ... procedând astfel am merge înainte la infinit, şi atunci nu s-ar mai putea dovedi nimic." (1006a8-9) Odată ce-şi vor da seama că sursa dilemelor lor este cerinţa unei demonstraţii şi că aceasta este în sine o cerinţă nerezonabilă, scepticii vor renunţa la obiecţiile lor (1011a11-16).

Aristotel vrea probabil să spună că o bună manieră de a replica scepticului este aceea de a indica existenţa unor fundamente infailibile, de la sine întemeiate, care să ne ofere acele criterii aflate mai presus de îndoielile sau întrebările sceptice. Dar, de fapt, replica sa la adresa scepticului pare să submineze supoziţiile care ne-ar face să căutăm acel gen de fundamente. Căci el pare să sugereze că un criteriu nu trebuie să fie (sau să se bazeze pe) un fundament infailibil. Trebuie să fie doar astfel încât să avem bune temeiuri - în lumina celorlalte opinii ale noastre - pentru a-l accepta. Dacă asta avea Aristotel în vedere, atunci înseamnă că el face apel la coerenţă. El nu aprofundează însă suficient discutarea acestei chestiuni, astfel încât să ajungă să-şi formuleze explicit sau să-şi apere supoziţiile epistemologice pe care se bazează replica sa la adresa scepticismului.

vezi şi SEXTUS EMPIRICUS.

SCRIERI

O traducere accesibilă a operelor complete ale lui Aristotel este *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation* (2 vol.), Princeton University Press, Princeton, 1984. Colecţia Aristotel a editurii Clarendon conţine comentarii utile ale unor lucrări separate: J. Barnes (trad. şi ed.), *Posterior Analytics*, Clarendon, Oxford, 1975; D. W. Hamlyn (trad. şi ed.), *De Anima* (1968); C. A. Kirwan (trad. şi ed.), *Metaphysics* IV, V, VI (1971).

BIBLIOGRAFIE

Un studiu util asupra epistemologiei aristotelice (incluzând discutarea epistemologiei sale morale) este C. C. W. Taylor, „Aristotle's epistemology", în *Epistemology* (ed. S. Everson), Cambridge University Press, Cambridge, 1990 (cap. 6). Pentru o tratare mai detaliată a problemelor

abordate în acest articol, vezi T. H. Irwin, *Aristotle's First Principles*, Clarendon, Oxford, 1988 (cap. 2-3, 6-9, 14). Pentru o bibliografie suplimentară, *vezi Everson* (mai sus) şi *Articles on Aristotle*, ed. J. Barnes, M. Schofield şi R. Sorabji, Duckworth, Londra, 1975-9 (în special vol. 1 şi 4). Referitor la legătura unor dezbateri aristotelice cu dezbateri din epistemologia mai recentă, *vezi* R. M. Chisholm, *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

TERENCE IRWIN [D.B.]

Armstrong, David M. (1926-)

Născut la Melbourne, Australia, Armstrong a predat la Universitatea din Londra şi la Universitatea din Melbourne iar între anii 1964 - 1991a fost Challis Professor of Philosophy la Universitatea din Sydney. În afara lucrărilor de epistemologie, principalele sale contribuţii în filosofie au fost în domeniul filosofiei minţii şi al metafizicii.private

Contribuţia lui Armstrong în domeniul epistemologiei se distinge prin doua trăsături. În primul rând, Armstrong reînvie o concepţie ce îşi are originile în opera lui F.P.Ramsey şi pe care o numeşte RELIABILISM. Esenţa reliabilismului (pentru cunoasterea ne-inferenţială) constă în identificarea cunoaşterii cu opinia adevărată şi demnă de încredere din punct de vedere nomic, i.e. o opinie care apare ca rezultat al unei legături qvasi-legice (low-like connection) dintre noi şi lume. Dacă o persoană se află în fata unui copac şi este în deplinătatea facultăţilor sale, atunci opinia ce se formează ca rezultat al percepţiei reprezintă cunoastere deoarece relaţia nomică dintre copac şi procesul percepţiei slujeşte drept întemeiere obiectivă a opiniei. Această întemeiere este mai curând OBIECTIVĂ decât subiectivă deoarece individul nu trebuie să fie conştient - şi într-adevăr se poate să nu fie conştient - de relaţia nomică necesară întemeierii opiniei.

Analogia favorită a lui Armstrong pentru acest model al cunoaşterii este furnizată de modul în care funcţionează termometrul. Un termometru este un ghid demn de incredere în privinţa temperaturii, deoarece există o relaţie nomică între temperatură şi termometru. Termometrul reprezintă în mod corect temperatura dintr-o cameră, tot aşa cum o opinie despre un copac reprezintă în mod corect mediul exterior. Astfel, opinia măsoară, într-un fel, mediul inconjurător.

Pentru cunoaşterea inferentială, Armstrong apelează la cadrul logicii deductive clasice şi al INDUCŢIEI ştiinţifice. El întemeiază utilizarea acesteia din urmă prin INTERFERENŢA CĂTRE CEA MAI BUNĂ EXPLICAŢIE. Faptul că au fost observaţi mulţi corbi negri şi nici un corb de altă culoare serveşte la a întemeia generalizarea: „Toţi corbii sunt negri", în sensul că situaţia descrisă de această propoziţie este mai probabilă decât oricare altă alternativă, date fiind datele pe care le avem. (vezi PARADOXUL LUI HEMPEL). Astfel, cea mai bună explicaţie a

faptului că vedem numai corbi negri este aceea că de fapt toţi corbii sunt negri. Astfel, Armstrong se opune unui scepticism humean cu referire la inducţie, fără să simtă nevoia de a se alinia vreunei logici inductive formale de genul celei a lui Carnap.

Armstrong argumentează că acest răspuns la scepticismul inductiv rezultă dintr-o credinţă în legile tari ale naturii. Armstrong concepe legile ca relaţii contingente dintre universali, şi numeşte aceste relaţii legi tari (strong laws). Deoarece legile sunt concepute ca fiind ceva mai mult decât simple generalizări universale, întemeierea inducţiei poate să se sprijine pe acestea. Proprietatea de a fi negru este legată de proprietatea de a fi corb. Acesta e motivul pentru care este raţional să afirmăm generalizarea că toţi corbii sunt negri, dat fiind că o parte a corbilor (cei pe care i-am observat) sunt negri.

Cea de-a doua trăsătură majoră a concepţiei epistemologice a lui Armstrong este credinţa în certitudinile mooreene. Ca MOORE şi ca RUSSELL, Armstrong crede că unele dintre opiniile noastre sunt atât de fundamentale, încât îndoiala filosofică nu li se poate aplica în mod raţional. El crede, de exemplu, că nu ne putem îndoi în mod raţional de faptul că avem un corp. Orice speculaţie filosofică menită să producă o astfel de îndoială ar necesita un argument cu o premisă contingentă care să fie mai demnă de susţinut decât propoziţia supusă îndoielii, iar în acest caz nu putem găsi o asemenea premisă.

Credinţa în certitudinile mooreene este strâns legată de REALISMUL lui Moore. Existenţa lumii exterioare este o certitudine mooreeană, natura sa este obiect al descoperirii ştiinţifice, iar singurele entităţi pe care o metafizică ar trebui să le postuleze sunt acelea cerute de explicaţiile ştiinţifice bune.

vezi şi TEORII CAUZALE ÎN EPISTEMOLOGIE; REALISM DIRECT; INTROSPECŢIE; CUNOAŞTERE ŞI OPINIE; ALTE MINŢI; CUNOAŞTERE DE SINE ŞI IDENTITATE CU SINE.

SCRIERI

A Materialist Theory of Mind, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968, În special cap. 10.

Belief, Truth, and Knowledge, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.„

Epistemological foundations for a materialist theory of mind", în cartea sa *Nature of Mind*, Harvester Press, Brighton, 1981.„

What makes induction rational?", în *Dialogue*, în curs de apariţie.

ADRIAN HEATHCOTE [A.Z.]

asociaţie

O relaţie între două sau mai multe idei, prin care apariţia uneia dintre aceste idei în minte face, în mod natural, să apară acolo una sau mai

multe dintre celelalte idei. Locke a recurs la „asociația de idei" pentru a explica anumite tipuri de erori la care mintea pare predispusă în mod natural, cum ar fi atunci când ideea „greșită" apare în locul ideii „corecte" asociate. Pentru HUME, descoperirea „principiilor de asociație" a fost esențială pentru sarcina fundamentării unei științe pozitive a minții umane, într-un mod comparabil, după cum a considerat el, cu faptul că principiul gravitației universale a fost esențial pentru o înțelegere a naturii fizice. Nici o asociație anume nu a fost considerată ca fiind intrinsecă unei idei date; asociațiile sunt stabilite în fiecare minte individuală, numai printr-o experiență repetată. Hume a crezut că toate aparițiile și disparițiile unităților mentale sau toate tranzițiile din gândirea noastră sunt instanțe ale unuia sau altuia din cele trei „principii de asociație": asemănarea, contiguitatea și cauzalitatea. Acestea sunt „pentru noi liantul universului". Aceasta a condus la o mișcare sau școală de psihologie „asociaționistă" care, în moduri de gândire asemănătoare, a prevăzut explicații sistematice ale întregului comportament uman. Psihologia experimentală timpurie a studiat modurile în care sunt stabilite, la origine, asociațiile.

BIBLIOGRAFIE

Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739), ed. L. A. Selby-Bigge, revizuită de P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Hume, D., *An Enquiry Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals* (1748), ed. L. A. Selby-Bigge, revizuită de P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1975.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding* (Londra, 1690), ed. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975.

BARRY STROUD [C.Ș.]

ataraxia

Termen grecesc tradus uneori prin „seninătate" („tranquillity"), care se referă la o stare a minții caracterizată prin absența tulburării sau a tensiunii, stare cultivată de scepticii pyrrhonieni în antichitate. Scepticii echivalau ataraxia cu scopul (telos) scepticismului. Argumentarea sceptică a fost întreprinsă în vederea atingerii acestui scop, ataraxia fiind starea cea mai demnă de dorit a existenței umane. În concepția pyrrhoniană, ataraxia rezultă din suspendarea opiniei cu privire la natura realității. În acest scop, scepticii au argumentat împotriva tuturor teoriilor filosofice dogmatice. Revendicându-l pe Pyrrhon ca model al detașării și al seninătății filosofice, scepticii concepeau filosofia ca fiind în primul rând o întreprindere practică și un mod de viață.

vezi și PYRRHONISM; SEXTUS EMPIRICUS.

CHARLOTTE STOUGH

Augustin, Sf. (354 - 430)

Teolog, episcop de Hippona (Africa de nord). În centrul epistemologiei sale, se află o teorie asupra modului în care noi ajungem să cunoaştem cu certitudine adevărurile necesare. Exemple paradigmatice de astfel de adevăruri sunt adevărurile matematice şi logice elementare, cum ar fi „7 + 3 = 10" şi „Există o singură lume sau nu există o singură lume" (*De libero arbitrio* II.8.83, *Contra academicos* III.10.23), dar şi propoziţii despre valoare şi moralitate („Ceea ce este incoruptibil este mai bun decât ceea ce este coruptibil", „Trebuie să trăim drept"; *De libero arbitrio* II.10.110-14). Cunoaşterea cu certitudine a adevărurilor de acest gen se bazează pe conştientizarea nemijlocită a caracterului lor necesar, imuabil şi etern. Laolaltă cu aceste propoziţii logic necesare, Augustin pune un mic grup de propoziţii contingente care pot fi cunoscute cu certitudine („Eu exist", „Mi se pare că văd ceva alb"; *De civitate Dei* XI.26, *Contra academicos* III.11.26). Pe baza faptului că noi cunoaştem asemenea adevăruri particulare, el susţine, împotriva scepticismului, posibilitatea cunoaşterii în genere.

Augustin susţine că, din natura acestor obiecte paradigmatice ale cunoaşterii, rezultă că adevărul nu poate fi perceput decât de minte sau de raţiune (mens, ratio) şi nu prin simţuri (<M>vezi<D> PLATON). Nu putem avea cunoaştere prin percepţia senzorială, întrucât toate obiectele simţurilor sunt contingente şi supuse schimbării. Îndepărtându-ne de percepţia senzorială şi de lumea materială şi revenind în (turning within) sufletul imaterial, discernem în mod nemijlocit obiectele inteligibile (*De libero arbitrio* II.8, *Confessiones* III-IV, VII.10). Augustin îşi elaborează în termeni metaforici („lumină", „viziune") ideea de luare nemijlocită la cunoştinţă (direct acquaintance): aşa cum vedem obiectele materiale doar dacă sunt puse în lumina soarelui, tot aşa viziunea noastră intelectuală a obiectelor inteligibile este condiţionată de punerea lor într-o lumină inteligibilă, care este adevărul însuşi (*De libero arbitrio* II.8.92, 9.108, 12.130, *Soliloquia* I.8.15). Cunoaşterea adevărurilor eterne şi imuabile necesită deci luarea nemijlocită la cunoştinţă nu numai a anumitor tipuri de obiecte, ci şi a faptului că acele obiecte au proprietatea de a fi necesare, imuabile şi eterne. Augustin identifică adevărul însuşi cu Dumnezeu, care este el însuşi necesar, imuabil şi etern, motiv pentru care, afirmă el, cunoaşterea de către noi a adevărului se bazează pe iluminarea divină (*Confessiones* IV.15, VII.10, *Soliloquia* I.6.12).

Augustin distinge între opinii bazate pe acest gen de viziune intelectuală şi opinii întemeiate în alte moduri (*De utilitate credendi* 11.25). Cele dintâi reprezintă cunoaşterea strictă sau paradigmatică (scientia, sapientia); atunci când o opinie este întemeiată astfel se poate spune că posedăm înţelegere (intellectus). Celelalte reprezintă simple opinii sau (atunci când întemeierea e suficientă) cunoaştere numai într-un sens mai larg al termenului (*Retractationes* I.14.3). Întemeierea asociată înţelegerii diferă

nu numai ca grad de certitudine, ci şi ca gen, de cea asociată simplelor opinii. Înţelegerea unei propoziţii necesită nişte dovezi intrinsec (internally) legate de acea propoziţie, aşa încât ajungi să posezi adevărata raţiune a adevărului acelei propoziţii. Alte tipuri de dovezi, MĂRTURIA de exemplu, pot furniza o întemeiere, dar sunt numai extrinsec legate de propoziţiile pe care le susţin. De exemplu, poţi afirma că ştii (într-un sens mai larg al termenului) o teoremă de geometrie, atunci când o crezi pe baza mărturiei unui geometru, dar poţi spune că înţelegi acea teoremă numai atunci când îi stăpâneşti demonstraţia. Augustin susţine că o mare parte dintre opiniile noastre - de exemplu, toate cele referitoare la evenimente şi locuri pe care nu le-am văzut cu ochii noştri sau la opiniile şi atitudinile altora - se bazează pe mărturia altora şi că avem totuşi temeiuri epistemice pentru a crede multe opinii de acest fel, în ciuda faptului că ele nu posedă acel gen de întemeiere paradigmatică pe care-l oferă viziunea intelectuală (*De utilitate credendi* 9.22-10.23, 11.25).

Celebra sa recomandare cum că, în chestiuni teologice, trebuie să crezi pentru a putea ajunge să înţelegi, este în parte bazată pe distincţia sa între diferite genuri de întemeiere. Mărturia Sf. Scripturi şi a Bisericii (validată atât de trainicia lor istorică, cât şi prin miracole) oferă suficiente temeiuri propoziţiilor doctrinei creştine, astfel încât suntem justificaţi să le acceptăm (*Confessiones* VI.5, *De utilitate credendi* 14.32-16.34). Cu toate acestea, nişte creaturi înzestrate cu raţiune pot (şi au, poate, obligaţia) să ajungă să înţeleagă într-o oarecare măsură acele propoziţii, adică să le găsească un fundament de genul celui oferit de o viziune intelectuală (*Epistola* CXX). Prin studiile sale de teologie filosofică, Augustin a încercat să ofere propoziţiilor doctrinei creştine, a căror credinţă se întemeiază pe mărturii, acea întemeiere intrinsecă necesară pentru înţelegerea lor.

SCRIERI

Confessions, trad. R. S. Pine-Coffin, Penguin, Harmondsworth, 1961.

Contra academicos, trad. M. P. Garvey, Marquette University Press, Milwaukee, 1957.

De civitate Dei, trad. H. Bettenson, Penguin, Harmondsworth, 1962.

De libero arbitrio, trad. A. S. Benjamin şi L. H. Hackstaff, Macmillan, New York, 1964.

De utilitate credendi şi Soliloquia, trad. J. H. S. Burleigh, Augustine: Earlier Writings, Westminster Press, Philadelphia, 1953 (pp. 291-323 şi 23-63).

Epistola CXX, trad. W. Parsons, Saint Augustine: Letters 83-130, Fathers of the Church, New York, 1953 (pp. 300-17).

Retractationes, trad. M. I. Bogan, Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1968.

BIBLIOGRAFIE

Gilson, E., *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, trad. L. E. M. Lynch, Random House, New York, 1960 (partea întâia).

Kretzmann, N., "Faith seeks, understanding finds: Augustine's charter for Christian philosophy", în *Christian Philosophy*, ed. T. P. Flint, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1990 (pp. 1-36).

Markus, R. A., "Augustine: reason and illumination" şi "Augustine: sense and imagination", în *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge University Press, Cambridge, 1967 (cap. 23 şi 24).

Nash, R. H., *The Light of the Mind: Saint Augustine's Theory of Knowledge*, The University Press of Kentucky, Lexington, 1969.

SCOTT MACDONALD [D.B.]

Austin, John L(angshaw) (1911-60)

Filosof britanic ce şi-a petrecut întreaga viaţă activă la Oxford. Austin, ca şi RYLE, a adoptat o abordare revoluţionară a filosofiei. Ca şi Ryle, el a văzut filosofia ca pe o încercare de a cartografia familii de concepte, cum ar fi scuzele, în *O pledoarie pentru scuze* (*A plea for excuses*) şi, ca şi Ryle, interesele sale primare priveau termenii bogaţi şi complecşi ai discursului de fiecare zi. Interesul lui Austin pentru epistemologie nu poate fi privit, prin urmare, ca o contribuţie directă la dezbaterile tradiţionale ale acesteia. El a căutat în schimb să arate că problemele şi rivalităţile tradiţionale erau adesea contrafăcute şi confuze. Două texte publicate exprimă, în particular, atenţia acordată de Austin acestui proiect, şi anume articolul său extrem de influent despre „Alte minţi" (Other minds) şi cartea sa, *Simţuri şi obiecte ale sensibilităţii (Sense and Sensibilia)*. În primul text, examinează o poziţie sceptică tradiţională cu privire la cunoaştere, în al doilea, pune în chestiune o apărare tradiţională a FENOMENALISMULUI, datorată în mare parte lui A. J. Ayer. În două articole, *Adevărul (Truth)* şi *Inadecvat în raport cu faptele (Unfair to facts)*, Austin trasează liniile abordării sale cu privire la adevăr. Dincolo de aceasta, opera sa privitoare la chestiuni morale din „O pledoarie pentru scuze" şi *Despre «dacă» şi «se poate» (If's and can's)*, precum şi cea despre actele de vorbire din *Rostirile performative (Performative Utterances)* şi *Cum să facem ceva folosind cuvinte (How To Do Things With Words)*, cade în întregime în afara domeniului epistemologiei, deşi urmează aceeaşi cale revoluţionară.

În textul despre „Alte minţi" noutatea abordării sale apare cu claritate de la început. El pretinde că nu înţelege termenii în care se poartă dezbaterea tradiţională cu privire la cunoaştere. În schimb, caută să realizeze un progres examinând felurile în care folosim termenul „a cunoaşte". El ia în considerare o serie de exemple de „enunţuri despre

fapte empirice particulare actuale" (1961, p. 45), pe care se poate să pretindem că le cunoaştem, pentru a explora felurile în care o astfel de pretenţie ar putea fi chestionată şi apărată în mod potrivit. Dacă este pusă în discuţie pretenţia mea că „Acolo este un buhai de baltă[12]" prin întrebări precum „Eşti sigur?" sau „De unde ştii?", se poate să răspund făcând trimitere, între altele[13], la experienţa mea trecută („Am crescut în Fens[14]"), la evidenţele actuale („Îl aud.") sau la o anumită trăsătură specifică („Îi aud şuieratul."). Astfel de răspunsuri, prin apelul la pregătirea de specialitate, autoritate şi la posibile iluzii sau greşeli specifice, aruncă lumină asupra angajamentelor implicate în afirmaţia „Ştiu", mai degrabă decât în „Cred".

Austin a susţinut că există o analogie între angajamentele implicate în afirmaţia „Ştiu" şi cele implicate în „Promit". El credea de asemenea că au fost făcute greşeli în teoria cunoaşterii datorită a ceea ce el numea „eroarea descriptivă", adică greşeala de a asuma că utilizările limbajului precum „Ştiu" ar putea funcţiona doar în mod descriptiv. El credea că această eroare este în parte responsabilă pentru viziunea potrivit căreia „opinie" şi „cunoaştere" descriu stări mentale, cea din urmă fiind pur şi simplu o versiune superioară, probabil infailibilă, a celei dintâi. Propria sa viziune era aceea că totdeauna suntem pasibili de greşeli, şi că este futil să ne îmbarcăm într-o teorie a cunoaşterii care neagă această posibilitate.

O critică obişnuită a fost aceea că expunerea lui Austin se ocupă doar de condiţiile pentru a pretinde că ştii, şi nu de condiţiile pentru a şti. S-a crezut de asemenea că eşecul de a recunoaşte această distincţie l-a condus pe Austin la eroarea de a presupune că dacă este potrivit să faci o afirmaţie, atunci acea afirmaţie trebuie să fie adevărată. Dar Austin trasează explicit această distincţie, când spune: „Adesea este corect să spunem că ştim ceva, chiar şi în cazurile în care se dovedeşte mai apoi că am fost induşi în eroare." (1961, p. 66). Interesul lui Austin privea mai degrabă explorarea şi clasificarea folosirilor lui „a şti", decât alcătuirea unei definiţii tradiţionale a cunoaşterii, în termeni de condiţii necesare şi suficiente. Propriul său program s-a mutat de la ceea ce el privea drept o tradiţie sterilă către o sarcină mai progresistă. Aceasta nu îi cerea să presupună că propria sa cercetare ar reprezenta o contribuţie la acea dezbatere sterilă.

În *Simţuri şi obiecte sensibile*, Austin a aplicat aceeaşi abordare dezbaterilor tradiţionale cu privire la percepţie. Ţinta sa, în acest context,

12 Pasăre asemănătoare, în privinţa obiceiurilor şi a habitatului, cu bîtlanul. Formează subfamilia Botaurinae, din familia Ardeidae, ordinul Ciconiiformes. (N. t.)

13 În original: inter alia (lat.). Nu am considerat necesar să păstrăm această sintagmă. (N. t.)

14 Ţinut mlăştinos din estul Angliei. (N. t.)

era în principal, deşi nu în mod exclusiv, fenomenalismul configurat în lucrarea lui AYER, *Fundamentele cunoaşterii empirice (Foundations of Empirical Knowledge).* Şi aici, Austin a crezut că presupoziţiile tradiţionale erau neclare sau eronate şi că progresul nu va fi realizat prin ancorarea în cadrele tradiţionale, ci prin respingerea lor. Austin a recunoscut că teoria lui Ayer are avantajul unei formulări moderne, dar el credea că proiectul lui Ayer este în mod iremediabil tradiţionalist.

Principalele sale obiecţii faţă de Ayer sunt că introducerea de către fenomenalişti a termenului „dat sensibil" se baza pe erori şi neînţelegeri, şi că folosirea ulterioară a acestuia a condus pe un drum greşit gândirea filosofică referitoare la percepţii. El considera că opoziţia naivă dintre „obiect fizic (sau material)" şi „dat sensibil" reprezintă o imagine înşelător de simplă a obiectelor percepţiei, imagine ce a încurajat ideea unei alegeri sărăcite la alternativa REALISMULUI NAIV şi cea a fenomenalismului. Felul lui Austin de a proceda aici îl dublează pe cel al altor filosofi, precum Kant, Wittgenstein şi Ryle, care căutau să arate că teorii tradiţionale opuse sunt, toate, greşite, pentru că atât fiecare dintre ele, cât şi opinia că trebuie să se aleagă între ele, se sprijină pe asumpţii eronate.

Austin a afirmat că ARGUMENTUL BAZAT PE ILUZIE a eşuat în a distinge între „iluzie" şi „iluzionare" sau „halucinaţie", că a eşuat să ofere o descriere adecvată pentru termeni precum „arată (ca)", „pare (că)" şi „apare", şi că a răsturnat folosirea comună a termenului „real". De vreme ce Austin susţinea că aceste deosebiri complexe marchează înţelegerea erorilor de percepţie, el a considerat că nu există nici măcar un singur „argument bazat pe iluzie" coerent şi că şi concluzia generalizată a acestuia, introducând termenul de „dat sensibil", este, ca atare, nejustificată. El scoate în evidenţă eroarea de a crede că în cazurile de iluzie, şi în cadrul folosirilor lui „a apărea", ceea ce ni se prezintă nu face parte dintr-o lume fizică, publică. De asemenea, el credea că în argumente precum cel al lui Ayer opoziţia „obiect fizic / dat sensibil" a fost în mod eronat combinată cu distincţia „real / aparent".

Ayer s-a apărat împotriva atacului lui Austin, în *„A reuşit Austin să respingă datele sensibile?"* (*Has Austin refuted sense-data?*), dar el nu a reuşit să reînvie fenomenalismul. Ayer face o serie de concesii criticilor lui Austin, dar, acolo unde respinge criticile, are tendinţa să asume că termeni precum „enunţ al datului sensibil" sau, alternativa sa preferată, „enunţ cu privire la ceea ce este dat în experienţă[15]" sunt perfect clari şi legitimi. Astfel, tinde să se bazeze pe o circularitate vicioasă împotriva principalului reproş al lui Austin. Ayer persistă în opoziţia dintre „enunţ cu privire la ceea ce este dat în experienţă" şi „enunţ despre un obiect fizic", deşi acceptă acum că această distincţie nu mai are nevoie de tradiţionalul argument bazat pe iluzie. Dar noua expunere dată de Ayer acestei distincţii rămâne chestionabilă. Căci el susţine că enunţurile

15 Engl.: experiential statement. (N. t.)

despre obiecte fizice lasă deschisă posibilitatea greşelii, tocmai pentru că „trec dincolo" de ceea ce se prezintă imediat simţurilor, în timp ce acest lucru nu este adevărat cu privire la „enunţurile cu privire la ceea ce este dat în experienţă". În ciuda acestora, Ayer susţine acum că enunţurile de experienţă nu sunt incorigibile. Poziţia sa nu poate fi pur şi simplu inconsistentă. Dar rămâne neclar cum trebuie să identificăm enunţurile care sunt corigibile, dar nu sunt susceptibile de erori.

vezi şi AYER, SCEPTICISM, DAT SENSIBIL.

SCRIERI

Philosophical Papers, Oxford University Press, Oxford, 1961.
Sense and Sensibilia, Oxford University Press, Oxford, 1962.
How To Do Things With Words, Oxford University Press, Oxford, 1962.

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., „Has Austin refuted sens-data?", *Synthese* 17, 1967, retipărit în Fann (1969)
Fann, K. T. ed., *A Symposium on J. L. Austin*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1969.
Stroud, B., *The significance of Philosophical Scepticism*, Oxford University Press, Oxford, 1985.

GRAHAM BIRD [G.Ş.]

axiomatizare, axiomatică

O TEORIE apare de obicei ca o mulţime de (presupuse) adevăruri care nu sunt organizate riguros, ceea ce face ca teoria să fie dificil de examinat sau de studiat ca întreg. Metoda axiomatică reprezintă un mod de a organiza o teorie (Hilbert, 1970): se încearcă selectarea, din mulţimea presupuselor adevăruri, a unui numar mic de adevăruri din care să poată fi deduse toate celelalte. Acest lucru face ca teoria să fie mai uşor de manevrat deoarece, într-un fel, toate adevărurile teoriei sunt conţinute în cele selectate. Într-o teorie astfel organizată, acele câteva adevăruri din care sunt deduse toate celelalte se numesc axiome. David Hilbert a argumentat că, aşa cum ecuaţiile algebrice şi diferenţiale, care erau utilizate pentru a studia procese matematice şi fizice, au devenit ele însele obiecte ale matematicii, tot aşa şi teoriile axiomatice, care, ca şi ecuaţiile diferenţiale şi algebrice, sunt mijloace de a reprezenta procesele fizice şi structurile matematice, ar putea să devină obiect al cercetării matematice.

De-a lungul tradiţiei (*vezi* Leibniz, 1704), mulţi filosofi au avut convingerea că toate adevărurile - sau toate adevărurile dintr-un domeniu particular - decurg din câteva principii. Aceste principii era considerate primordiale din punct de vedere metafizic sau epistemologic sau din amândouă. În primul sens, ele erau considerate entităţi de aşa natură, încât constituiau cauza a tot ce există. Când principiile erau considerate

primordiale din punct de vedere epistemic, adică axiome, ele fie erau considerate epistemic privilegiate (de ex., AUTO-EVIDENTE, care nu au nevoie să fie demonstrate), fie se considera că toate adevărurile decurg realmente din ele (prin inferențe deductive). Godeļ (1984) a arătat - în spiritul lui Hilbert, tratând teoriile axiomatice ca obiecte matematice - că matematica (şi nici măcar o mică parte a matematicii, cum este teoria elementară a numerelor) nu poate fi axiomatizată. Mai precis, el a arătat că orice clasă de axiome care este de aşa natură încât, pentru orice propoziție, putem decide dacă ea aparține sau nu clasei respective, ar fi prea mică pentru a conține toate adevărurile.

vezi şi GEOMETRIE; SPINOZA; TEORIE.

BIBLIOGRAFIE

Gödel, K., „On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems I", în S. Feferman et al. (ed.), *Kurt Gödel: Collected Works* vol. I, Publications 1929-1936, Clarendon Press, Oxford, 1986, pp. 145-95.

Henkin, L., Suppes, P. şi Tarski, A. (eds), *The Axiomatic Method*, North-Holland, Amsterdam, 1959.

Hilbert, D., „Axiomatic thinking", în J. Fang (ed.), *Hilbert: Toward a Philosophy of Modern Mathematics* II, Paideia, Hauppauge, 1970, pp. 187-98.

Leibniz, G.W., *New Essays on Human Understanding* (1704), tred. P. Remnant şi J. Bennett, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

B

Bacon, Francis, Lord Verulam (1561-1626)

Filosof şi om politic englez. În timp ce filosofia lui Bacon, în sens larg, cuprinde o întreagă cosmologie, într-un sens restrâns ea se centrează în primul rând pe identificarea unei metode fructuoase pentru investigarea naturii, cu beneficiile utilitare ce decurg din aceasta. Într-adevăr, este corect, în mare, să spunem că identificarea cunoaşterii cu puterea nu a fost întâmplătoare la Bacon; succesul practic al unei teorii e cel care reprezenta pentru el amprenta adevărului acesteia. Bacon a început printr-o respingere a filosofiei tradiţionale scolastice, care nu oferea, după el, o metodă pentru a înainta în cunoaştere, precum şi a empirismului suprasimplificat al alchimiştilor. El a atacat de asemenea ceea ce el numea idoli. Era fals că simţurile omeneşti sunt măsura lucrurilor. Fiecare din noi are propriile predispoziţii de natură să inducă în eroare. Limbajul nostru este la rândul său o sursă suplimentară a înţelegerii greşite, iar teoriile nefondate ale filosofilor, moştenite de noi, sunt în mare parte greşite.

Pentru a depăşi aceste cauze ale erorii trebuie să urmăm o nouă „metodă a inducţiei", care ar putea să ne aducă atât cunoaşterea, cât şi controlul asupra naturii. Inducţia baconiană a fost adesea greşit interpretată ca un angajament faţă de INDUCŢIE prin simplă enumerare, iar întregul său program a fost respins ca fiind „inductiv", într-un sens peiorativ. Dar Bacon a respins explicit o astfel de metodă. Mai degrabă, el ar trebui să fie văzut ca subscriind la o versiune a metodei ipotetico-deductive: propunerea unor ipoteze cauzale (formele), care sunt apoi supuse testului experienţei. Presupusa identificare a formelor, susţinea el, poate să urmeze doar unei culegeri sistematice şi riguroase a datelor sau a „istoriilor" fenomenelor naturale.

Anumite aspecte ale metodei lui Bacon şi-au găsit expresia în lucrările primilor membri ai Societăţii Regale, cum ar fi Boyle şi Newton, dar opera la care aspira Bacon nu era cea a unor tomuri savante, ci cea a realizărilor practice ale inginerului şi chimistului. Şi deşi Bacon era conştient de provocările sceptice ridicate la adresa pretenţiilor de cunoaştere, opera sa evită preocupările epistemologice ce se manifestă mai târziu, la Descartes şi Locke, în favoarea măsurării teoriilor prin testarea pragmatică a rezultatelor. Teoriile încununate de succes, susţinea el, pot fi privite drept certe.

Vezi şi ŞTIINŢA NATURII

SCRIERI

„Novum Organum" (1620), în *The New Organon and Related Writings*, ed. F. H. Anderson, Liberal Art Press, New York, 1960.
The Advancement of Learning (1605), Everyman, Londra, 1915.

BIBLIOGRAFIE

Hesse, M., „Francis Bacon's philosophy of science", în *A Critical History of Western Philosophy*, ed. D. J. O'Connor, Macmillan, Londra, 1964, 141-52.
Pérez-Ramos, A., *Francis Bacon's Idea of Science and the Maker's Knowledge Tradition*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
Rossi, P., *Francis Bacon. From Magic to Science*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

G. A. J. ROGERS [G.Ş.]

bayesianism

Abordarea bayesiană a problemelor filosofice ale metodei ştiinţifice, şi ale epistemologiei în general, se bazează pe observaţia că opinia nu este doar o chestiune de da-sau-nu, ci există grade ale opiniei, iar acest fapt este surprins în cadrul concepţiei bayesiene cu ajutorul următorului principiu fundamental:

(B) Gradele opiniei (degrees of belief) pentru o persoană raţională ideală se conformează principiilor matematice ale teoriei probabilităţilor.

Un principiu al teoriei probabilităţilor este, de exemplu,

Prob(H) + Prob(-H) = 1

(Suma dintre probabilitatea unei ipoteze ca şi a negaţiei ei este 1). Din (B) decurge deci că gradul opiniei tale că există viaţă pe Marte plus gradul opiniei tale că nu există viaţă pe Marte ar trebui să fie, dacă eşti raţional, egal cu unu. Dacă (B) este corect, atunci calculul probabilităţilor constrânge combinaţiile gradelor opiniei într-un mod foarte asemănător cu acela în care principiile logicii deductive restricţionează combinaţiile raţionale dintre convingerile depline. Ideea bayesianismului este că multe puzzle-uri metodologice provin dintr-o fixare asupra opiniei de tipul totul-sau-nimic şi pot fi rezolvate cu ajutorul „logicii" îmbogăţite probabilistic a opiniei parţiale.

O teoremă deosebit de folositoare în vederea acestui scop, denumită după numele unui preot englez din secolul al XVIII-lea care a iniţiat această abordare, este

Prob(H/E) = (Prob(H) ´ Prob(E/H)) / Prob(E)

(teorema lui Bayes)

(Probabilitatea lui H, sub asumpția că E este adevărată, este egală cu probabilitatea necondițională a lui H, înmulțită cu probabilitatea lui E dat fiind H, împărțit la probabilitatea necondițională a lui E.) Să presupunem acum că am putea stabili(B). Am putea atunci infera că gradele opiniei, b(...), ale unei persoane raționale trebuie să satisfacă ecuația

$b(H/E) = (b(H) \times b(E/H)) / b(E)$.

Iar această constrângere s-a dovedit a avea numeroase aplicații metodologice. Să presupunem, de exemplu, că H reprezintă o ipoteză, iar E o teză referitoare la datele empirice, și că H prezice adevărul lui E. Să luăm în considerare o persoană rațională, pentru care adevărul lui E și H este incert. Aceasta înseamnă că $0 < b(H) < 1$ și $0 < B(E) < 1$. Avem de asemenea

$b(E/H) = 1$

Întrucât există o axiomă a probabilităților care spune că dacă A implică B, atunci Prob(B/A) = 1. Așadar,

$b(E/H) > b/E)$

Astfel, utilizând teorema lui Bayes, aflăm că

$b(H/E) > b(H)$

Cu alte cuvinte, raționalitatea cere ca gradul opiniei că H, presupunând descoperirea lui E, să fie mai mare decât gradul necondiționat al opiniei că H. Să considerăm acum o explicație probabilistică plauzibilă referitoare la ce înseamnă pentru ceva să fie o dovadă pentru altceva: anume, descoperirea lui E ar fi o dovadă în favoarea lui H dacă raționalitatea cere ca $b(H/E) > b(H)$. Dată fiind această clarificare a noțiunii de dovadă (evidence), urmează că în circumstanțele de mai sus descoperirea lui E ar tinde să confirme H. Am oferit astfel o explicație rațională a faptului intuitiv că predicția încununată de succes are valoare de dovadă.

Un alt element al metodologiei științifice care poate fi explicat cu ușurință pe această linie este faptul că predicțiile relativ surprinzătoare au o mai mare valoare doveditoare. Căci e firesc să luăm raportul b(H/E)/B(H) ca o măsură a gradului de susținere pe care descoperirea lui E îl oferă lui H, și să luăm b(E) ca o măsură invers proporțională a caracterului surprinzător al unei asemenea descoperiri. Acum, întrucât $b(E/H) = 1$, avem din teorema lui Bayes

$b(H/E) = (b(H) \times 1) / b(E)$

$b(H/E) / b(H) = 1 / b(E)$

Astfel, cu cât predicția este mai surprinzătoare, cu atât raportul dintre b(H/E) și b(H) este mai mare, și, astfel, cu atât mai mare e gradul de confirmare.

Bayesianismul tratează şi alte probleme în mod similar, combinând ideea că confirmarea înseamnă creşterea gradului raţional al convingerii cu principiul că gradele raţionale ale convingerii trebuie să satisfacă calculul probabilităţilor. Câteva dintre problemele care pot fi tratate în acest mod sunt:

-de ce un spectru larg de date va confirma o teorie mai mult decât o mulţime restrânsă de date

-ce nu este în regulă cu ipotezele ad hoc

- cum e posibil ca descoperirea unui ne-corb ne-negru să confirme ipoteza că toţi corbii sunt negri (PARADOXUL LUI HEMPEL al confirmării)

- dacă predicţia are o valoare doveditoare mai mare decât simpla potrivire a datelor empirice

- de ce trebuie să ne bazăm judecăţile pe cât mai multe date empirice posibile

- cum pot fi testate ipotezele statistice, chiar dacă nu sunt falsificabile

Dacă toate acestea pot fi într-adevăr îndeplinite, vom avea o mulţime impresionantă de realizări. (Hesse,1974; Horwich, 1982; Howson şi Urbach, 1989). Totuşi, concepţia bayesiană pare să conţină mai multe supoziţii îndoielnice şi de aceea se poate presupune foarte bine că nici o soluţie oferită în cadrul acestei concepţii nu poate fi satisfăcătoare. Iată câteva dintre principalele obiecţii.

În primul rând, pare forţat să presupunem că oamenii au într-adevăr grade precise, numerice, ale opiniei. Chiar poate mintea să conţină starea de a crede cu gradul 0,15296 că mecanica cuantică este adevărată? Că asemenea stări există, aceasta este o ipoteză psihologică sofisticată, fără prea multă susţinere empirică. Putem accepta că dacă am avea dovezi pentru a sugera că Maximizarea Utilităţii este o lege a luării deciziilor (Jeffrey, 1983), atunci existenţa cantităţilor teoretice implicate de această lege - incluzând gradele numerice ale opiniei - ar fi susţinută. Sau dacă am putea presupune în mod întemeiat că preferinţele oamenilor satisfac axiomele lui von Neumann şi Morgenstern sau ale lui Savage, atunci s-ar putea ajunge, din nou, la concluzia că gradele numerice ale opiniei sunt stări reale ale minţii. Dar este binecunoscut faptul că rezultatele experimentale aruncă o îndoială considerabilă asupra acestor supoziţii (Slovic, 1990).

S-ar putea răspunde că abordarea bayesiană nu are nevoie să presupună existenţa literală a gradelor precise, numerice ale opiniei. Supoziţia esenţială, care nu este controversată, este aceea că există grade ale opiniei de un anumit tip. Reprezentarea lor prin numere ar trebui poate văzută ca nimic mai mult decât un instrument euristic - adoptat de dragul comodităţii, fără nici o angajare cu privire la adevărul său.

O a doua obiecţie se concentrează asupra postulatului bayesian fundamental: orice grade numerice ale opiniei trebuie, dacă sunt raţio-

nale, să satisfacă calculul probabilităților. Deşi există diferite linii de argumentare care încearcă să stabilească această teză, nici una nu este convingătoare (Earman, 1992). Cea mai cunoscută dintre ele este argumentul „cărţii olandeze" (Ramsey, 1926; de Finnetti, 1937; Skyrms, 1975), care sună, în mare, în felul următor: definind gradul opiniei unei persoane cu privire la o propoziție în funcție de probabilitatea cu care ea este pregătită să parieze pe adevărul acesteia, se poate arăta că, dacă gradele opiniei acelei peroane nu satisfac calculul probabilităților, atunci ea va fi gata să accepte o mulțime de pariuri care o vor duce cu siguranță la o pierdere. De aceea, deoarece ar fi desigur irațional pentru acea persoană să se pună în situația de a nu câştiga, ar fi irațional să aibă un sistem de grade ale opiniilor care să nu respecte calculul probabilităților. QED. Totuşi, definiția gradelor de opinie care este utilizată în acest argument presupune că oamenii maximizează utilitatea aşteptată. Dar, după cum tocmai am menționat, această presupoziție şi axiomele preferinței cu care ea este echivalentă sunt foarte îndoielnice. Astfel, argumentul „cărţii olandeze" este departe de a fi irefutabil.

Ba chiar mai rău, există temeiuri pozitive pentru a crede că şi concluzia sa, Principiul (B), este falsă; pentru că ea cere omnisciența logică. Probabilitatea oricărei tautologii este 1, iar a oricărei contradicții, 0. Şi totuşi, este cu siguranță rațional să nu fii chiar perfect convins de adevărul unor tautologii - al acelora care sunt foarte greu de demonstrat - şi să atribui grade ale opiniei diferite de 0 contradicțiilor greu de recunoscut.

Un posibil răspuns bayesian la aceste dificultăți constă în a repeta că imaginea gradelor raționale ale opiniei, care respectă calculul probabilităților, trebuie privită ca o idealizare. Faptul că o persoană trebuie să fie sigură de adevărurile logice elementare şi că nu trebuie să aibă încredere în adevărul ipotezelor evident incompatibile este indiscutabil. Modelul probabilistic al convingerii oferă o modalitate precisă, clară, de a surprinde aceste chestiuni comune, iar, în măsura în care trece dincolo de ele, el nu trebuie interpretat realist.

O a treia presupusă problemă pentru bayesieni este dificultatea de a determina modul adecvat de a defini „gradul de confirmare al ipotezei H de către datele empirice E", iar morala care a fost trasă de aici este că nici o definiție probabilistă nu este pe deplin adecvată (Glymour, 1980). Unii bayesieni caracterizează gradul de susținere ca diferență dintre b(H/E) şi b(H), alții spun că el constă în raportul dintre aceste grade ale opiniei, şi există o mare varietate de alte formule sugerate în literatură. Toate părțile reuşesc să arate cazuri în care ei captează intuițiile noastre cu mai mult succes decât ceilalți, şi pare să nu existe nici o modalitate de a spune care formulă este corectă, dacă este vreo una.

Răspunsul bayesian firesc este, din nou, pragmatic. Avem libertatea de a alege o apreciere a „gradului de susținere" mai degrabă decât alta

numai pe temeiuri de utilitate. Singurul fapt care trebuie respectat este acela că datele oferă suport unei ipoteze în măsura în care ele trebuie să mărească gradul de convingere al unei persoane în ceea ce priveşte acea ipoteză. Atât timp cât este păstrată această intuiţie incontestabilă, nici una dintre aplicaţiile bayesianismului nu va depinde în mod esenţial de ce definiţie a „gradului de susţinere" este utilizată.

Un alt reproş adus bayesianismului este că există multe probleme epistemologice interesante cărora el nu le oferă un răspuns. Ne-am putea întreba, de exemplu, dacă există constrângeri puse convingerii raţionale, pe lângă conformitatea cu calculul probabilităţilor, iar dacă da, care sunt acestea. Cum ar trebui să abordăm „problema verdalbastrului" („grue problem") a lui GOODMAN? Ar trebui poate să admitem canoane ale raţiunii care să dicteze că, înaintea oricăror dovezi, ipotezelor simple trebuie să le atribuim o probabilitate mai mare decât celor mai complexe? Dar în acest caz, ce formă iau aceste principii şi cum pot fi ele întemeiate? Deşi există câteva extinderi ale bayesianismului - în special Carnap, (1950) - care încearcă să abordeze aceste probleme, încercările, în ciuda unei mari ingeniozităţi formale, sunt nefinisate şi nu sunt promiţătoare. Şi totuşi, teza fundamentală a bayesianismului, singură, nu poate răspunde la aceste întrebări.

Trebuie spus, totuşi, că această teză poate să clarifice multe probleme suficient de bine pentru a ajuta la rezolvarea lor, chiar dacă nu oferă o imagine completă a metodologiei ştiinţifice. Bayesianismul nu ne spune cum să decidem dacă o ipoteză este proiectibilă. El nu specifică cum ar trebui să se schimbe starea de convingere a unei persoane sub impactul unor date noi sau odată cu recunoaşterea unor noi posibilităţi teoretice. El nu rezolvă problema tradiţională a inducţiei. Dar ce-are a face? Bayesianismul nu trebuie neapărat să urmărească să satisfacă dorinţa de a avea o teorie a ştiinţei completă şi perfectă.

Însă am putea concepe acest model mai degrabă ca o idealizare, a cărei funcţie este de a da o formă clară ideilor noastre incontestabile dar necizelate, o formă în care implicaţiile lor comune să poată fi cel mai uşor discernute. Aceasta nu înseamnă a nega că investigarea unor modele mai realiste ale opiniei, a unor norme epistemologice mai precise, a unor standarde mai exacte ale confirmării şi a unor domenii mei extinse ale metodologiei nu poate fi de interes. Dacă cineva face „epistemologie naturalizată" şi încearcă deci să obţină o teorie a ştiinţei adevărată şi sistematică, atunci asemenea cercetări sunt potrivite. Dar dacă scopul este acela de a soluţiona numeroasele puzzle-uri datorate simplificării excesive (după care convingerea este o chestiune de totul-sau-nimic), atunci nu este deloc clar că avem nevoie de ceva mai realist decât abordarea bayesiană. Ea ţinteşte să ne ofere compromisul ideal între acurateţe şi simplitate - dându-ne posibilitatea de a ne reprezenta clar problemele, fără a le neglija componentele esenţiale sau a le complica cu detalii inutile. Vezi şi PROBABILITATE

BIBLIOGRAFIE

Carnap, R., *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

De Finetti, B., „Foresight: its logiccal laws, its subjective sources" (1937), în H.E. Kyburg şi H.E. Smokler (eds), *Studies in Subjective Probability*, John Wiley, New York, 1964.

Earman, J., *Bayes or Bust: A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory*, MIT Press, Cambridge, MA, 1992.

Glymour, C., *Theory and Evidence*, Princeton Unniversity Press, Princeton, 1988.

Hesse, M., *The Structure of Scientific Inference*, University of California Press, Berkeley, 1974.

Horwich, P.G., *Probability and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Howson, C. şi Urbach, F., *Scientific Inference: The Bayesian Approach*, Open Court, La Salle, 1989.

Jefrey, R.C., *The Logic of Decision*, University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Ramsey, F.P., „Truth and probability" (1926), în D.H. Mellor (ed.), *Foundations: Essays by F.P. Ramsey*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1978.

Skyrms, B., *Choice and Chance*, ed. a 2-a, Dickenson, Belmont, 1975.

Slovic, P., „Choice", în D. Osherson şi E. Smith (eds.), *Thinking: An Invitation to Cognitive Science*, vol. 3, MIT Press, Cambridge, MA, 1990.

PAUL HORWICH [A.Z.]

behaviorism

Epistemologii au discutat despre o varietate de doctrine care au primit numele de „behaviorism". Una dintre acestea, behaviorismul logic, susține că propozițiile despre mental sunt echivalente, din punct de vedere al înțelesului, cu propozițiile despre comportament sau dispoziții comportamentale. De exemplu, „Smith se simte deprimat" ar putea fi tradusă de către un behaviorist ca „Smith vorbeşte pe un ton monoton şi nu-şi exhibă obişnuita sa înviorare". O problemă standard pentru asemenea traduceri este că ceea ce este asertat prin prima propoziție poate fi adevărat, în timp ce a doua aserțiune poate fi falsă. De pildă, aceasta s-ar putea întâmpla dacă subiectul este deprimat, dar se comportă deliberat într-un mod nedeprimat. O altă problemă este că Smith s-ar putea comporta astfel încât să simuleze depresia sau măcar să fie dispus să facă asta, chiar dacă el nu e deprimat. De exemplu, el ar putea fi dispus să se comporte ca şi cum ar fi deprimat pentru a induce în eroare pe cineva, ca acesta să creadă că el este într-adevăr deprimat.

Într-o a doua viziune, behaviorismul metodologic, se susține că psihologii ar trebui să respingă, din rațiuni metodologice, toate explicațiile mentaliste. O dificultate de bază a acestei viziuni este că problema despre cauza comportamentului uman apare ca o problemă empirică; dacă evidența susține postularea cauzelor mentaliste, atunci e dificil să vezi cum pot fi respinse toate explicațiile mentaliste doar pe temeiuri metodologice. Această dificultate este evitată de către o a treia doctrină behavioristă, asociată cu B. F. Skinner din perioada sa târzie, ce ar putea fi numită „behaviorismul empiric". Conform acestei viziuni, există evenimente mentale, dar nu și cauze mentaliste; comportamentul este explicabil în termenii unor variabile precum: alcătuirea genetică, stări de privare, stimuli de mediu curenți și istorii ale sprijinului și pedepsirii. O dificultate specială a acestei viziuni este de a explica achiziționarea și folosirea limbajului uman, fără a face apel la cauze mentaliste.

Un al patrulea tip de behaviorism, behaviorismul metafizic, constă în teza că nu există evenimente, stări sau procese mentale. În filosofie, această viziune este numită, într-un mod mai familiar, „materialism eliminativ". Există și alte tipuri de behaviorism.

Vezi și PSIHOLOGIE ȘI EPISTEMOLOGIE

BIBLIOGRAFIE

Chomsky, N., „Review of Verbal Behavior", în *Language*, nr. 35/1959, pp. 26-58.

Erwin, E., *Behavior Therapy: Scientific, Philosophical and Moral Foundations*, Cambridge University Press, New York, 1978, cap. 2 și 3.

Skinner, B. F., *About Behaviorism*, Knopf, New York, 1974.

Zuriff, G. E., *Behaviorism: A Conceptual Reconstruction*, Columbia University Press, New York, 1985.

EDWARD ERWIN

Bergmann, Gustav (1906-1987)

Bergmann, ultimul membru activ al CERCULUI DE LA VIENA a păstrat moștenirea sa pozitivistă în negarea oricărei probleme generale a scepticismului, dar a abandonat-o în angajarea lui față de primatul metafizicii. Astfel, „epistemologia este doar ontologia situației de cunoaștere" (1964, p. 126), iar sarcina este de a arăta, din punct de vedere ontologic, cum și ce cunoaștem noi (și nu că noi cunoaștem)

Luând drept bune descoperirile științei și simțul comun (percepția și cunoașterea obiectelor independente de minte, existența altor minți, regularități din natură ce pot fi descoperite), Bergmann a demonstrat influența pe care au avut-o asupra sa Russell, Wittgenstein și mai ales MOORE. EMPIRISMUL său a fost exprimat în propoziția că toate semnele descriptive nedefinite din limbajul ideal trebuie să se refere la entități simple(particulare, universale) de care noi luăm cunoștință direct,

fie în experienţa sensibilă, fie în introspecţie. Limbajul ideal trebuie să reflecte, de asemeni, împărţirea de bun simţ a propoziţiilor în contingente şi necesare, o distincţie a cărei realitate şi a cărei importanţă Bergmann le-a apărat în lucrarea sa, *Două pietre unghiulare ale empirismului* (1954, pp. 78-105), cealaltă piatră unghiulară fiind chiar aceea a reducerii la entităţile simple fenomenologice.

Cele mai importante contribuţii ale lui Bergmann în filosofie sunt în domeniul filosofiei minţii. Preluând sugestii de la Brentano şi Meinong, el a dezvoltat o tratare a intenţionalităţii desemnată parţial să exprime dezaprobarea lui faţă de teoriile materialiste ale minţii, iar în acelaşi timp să susţină angajarea lui faţă de psihologia deterministă şi, ceea ce este mai important, să arate cum e posibilă cunoaşterea obiectelor independente de minte. Procedând astfel, el a sperat - în spiritul lui Moore - să arate, o dată pentru totdeauna, ieşirea din cercul cartezian al ideilor şi, prin aceasta, să asigure realismul din punct de vedere ontologic.

SCRIERI

The Metaphysics of Logical Positivism, University of Wisconsin Press, Madison, 1954.

Philosophy of Science, University of Wisconsin Press, Madison, 1957.

Meaning and Existence, University of Wisconsin Press, Madison, 1959.

Logic and Reality. University of Wisconsin Press, Madison, 1964.

Realism: A Critique of Brentano and Meinong, University of Wisconsin Press, Madison, 1967.

New Foundations of Ontology, University of Wisconsin Press, Madison, 1992, ed. William Heald.

LAIRD ADDIS [C.Ş.]

Berkeley, George (1685-1753)

Berkeley a studiat la Trinity College, Dublin, care l-a ales Junior Fellow în 1707 şi cu care a rămas în legătură până în 1724, când a fost numit Vicar de Derry. În 1734 a fost numit Episcop de Cloyne. Principalele sale lucrări filosofice sunt *Eseu asupra unei noi teorii a vederii* (An Essay towards a New Theory of Vision) (1709), *Tratat privitor la principiile cunoaşterii omeneşti* (A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge) (1710) şi *Trei dialoguri între Hylas şi Philonous* (Three Dialogues between Hylas and Philonous) (1713); dar şi *Alciphron* (1732), Siris (1744) şi un număr de lucrări mai scurte sunt de interes filosofic. El a avut o influenţă importantă asupra lui Hume, Reid şi Kant.

„Imaterialismul" lui Berkeley este un sistem metafizic opus „filosofiei moderne" a lui Descartes, Locke şi a altor mecanicişti. Berkeley considera că concepţia despre materie ca substanţă independentă pe care o propuneau aceşti filosofi ridică un rival lui Dumnezeu. Argumentele sale au implicaţii vaste pentru epistemologie. Hume le descrie ca fiind „cele mai

bune lecții de scepticism... atât dintre filosofii antici, cât și cei moderni", însă Berkeley însuși susține că ele închid poarta către scepticism deschisă de „materialiști".

Scopul principal al lui Berkeley nu este, cum se presupune de obicei, să pună la îndoială existența obiectelor fizice. `Sistemul său se structurează în jurul principiului că spiritele sunt singurele existențe active și independente sau „substanțe", în sensul filosofic al termenului. Lucrurile sensibile sau corpurile există, însă ca existențe inerte, care depind de o minte care să le perceapă (Principles I 7, 89, etc.). Argumentul său reinterpretează radical noțiunea tradițională de substanță. Conform laturii logice a doctrinei aristotelice, substanța independentă și accidentul dependent există la niveluri ontologice diferite, ba chiar în sensuri categoric diferite ale lui „a exista". Ca subiecte ultime ale predicației, substanțele sunt și substratul schimbării: ele sunt principii ale activității, iar schimbarea este înțeleasă în termenii naturilor sau esențelor lor. În ciuda unei concepții diferite despre explicația cauzală, teoria mecanicistă a substanței are o formă foarte asemănătoare. Argumentul lui Berkeley are, drept urmare, două părți, corespunzătoare independenței logico-ontologice a spiritelor și activității lor. Prima presupune o teorie radicală a percepției, cea de-a doua, o la fel de radicală filosofie a fizicii.

SPIRITE ȘI IDEI

Spiritele berkeleyene, ca și substanțele aristotelice, „există în sensul primordial și fundamental" (Siris 263), în timp ce esse al lucrurilor sensibile este percipi (*Principles* I 4). Conceptul de substanță este înlăturat din teoria presupus „neîntemeiată și neinteligibilă" a predicației, iar „în" din „Accidentele(sau calitățile) există în substanțe" este reinterpretat ca „în" în „Culoarea pe care o văd există în mintea mea" (ibid. I 49). Spiritele sunt substanțe care „susțin" calitățile sensibile sau ideile, percepându-le (ibid. I 7, 135). A vorbi despre substanța materială care „susține" calitățile este o metaforă goală (ibid. I 17). Această identificare a „calităților sensibile" cu „ideile" devine inteligibilă dacă ne dăm seama că, deși Berkeley utilizează adesea termenul „idee" ca echivalent cu „senzație" (ibid I 4), el nu înțelege prin idee o stare sau o modificare a minții, ci ceva apropiat mai degrabă de interpretarea tradițională pe care o dă Descartes ideii de soare ca „soarele însuși așa cum există el în intelect", i.e. așa cum este el primit în experiență sau conceput. Întrucât (susține Berkeley) calitățile sensibile sunt idei în acest sens, iar „pentru o idee, a exista într-un lucru care nu percepe este o contradicție vădită", urmează că „ nu există nici o altă substanță decât spiritul" (ibid. I 7).

Berkeley respinge, ca fiind contradictorie și absurdă, ideea că în spatele lucrurilor, așa cum apar ele simțurilor, se află lucrurile așa cum sunt ele în ele însele, substanțe independente „negânditoare". El a considerat că respingerea acestei idei nu implică negarea existenței lucrurilor, ci înseamnă a ni le face imediat accesibile. Esența acestui

argument constă în respingerea noțiunii de calitate care nu este idee, i.e. care nu este relativă la simțuri. Nu pot exista calități independente și „reale", care să fie asemănătoare ideilor, întrucât „o idee nu poate fi asemănătoare cu nimic altceva decât cu o altă idee" (ibid. I 8). Mai mult decât atât, credința noastră că putem concepe corpurile așa cum există ele în absolut, independent de percepția noastră, este o iluzie generată de posibilitatea de a ne imagina ceva fără a ne imagina pe cineva care să perceapă acel ceva: noi uităm că ne imaginăm un lucru așa cum l-am percepe noi înșine (ibid. I 22f; *Dialogues* I 200). Totuși, aceste argumente generale depind de susținerea unui atac general la adresa doctrinei conform căreia calitățile mecaniciste „primare" determină lucrurile așa cum sunt ele în ele însele, în timp ce calitățile „secundare", cum sunt culorile și mirosurile, există numai „în minte" (altminteri nu am putea spune despre ele decât că există ca „simple potențe"), ca un produs al calităților primare ale părților minuscule (cf. Locke, Eseu, 2.8.7-17).

CALITĂȚI PRIMARE ȘI SECUNDARE, VEDEREA ȘI PIPĂITUL, ȘI ABSTRACȚIA

Unul dintre argumentele lui Berkeley împotriva distincției dintre calități primare și secundare este că e imposibil să ne formăm ideea unui corp întins și în mișcare, fără a îi atribui o anumită culoare sau o altă calitate dependentă de minte. Iar ceea ce este inseparabil de ceea ce este dependent de minte trebuie să fie el însuși dependent de minte (Principles I 10). Acest argument este totuși slab în cazul calităților percepute atât prin văz, cât și prin pipăit, căci ceea ce poate fi perceput prin fiecare dintre aceste simțuri luat în parte trebuie să fie separabil de ceea ce poate fi perceput prin celălalt. De și mai mare importanță este, de aceea, negarea de către Berkeley a faptului că ar exista asemenea idei care să țină de două simțuri. În cartea sa *New Theory of the Vision* el trage această concluzie în urma unei discuții strălucite asupra unei serii de probleme din optică, printre care și „PROBLEMA LUI MOLYNEUX". Atât Molyneux, cât și Locke, au argumentat că un om care s-a născut orb și care și-a căpătat la un moment dat vederea ar fi incapabil să își dea seama de o distanță sau de o adâncime cu ajutorul văzului, întrucât „el nu a dobândit încă experiența că ceea ce îi afectează pipăitul în cutare sau cutare mod, trebuie să îi afecteze văzul în cutare sau cutare mod." (Locke, Essay 2.9.8.) Berkeley argumentează că singurele conexiuni dintre obiectele văzului și cele ale pipăitului sunt astfel de corelații contingente. Primele sunt semne ale celor din urmă, însă sunt în sine distincte din punct de vedere calitativ și cantitativ (New Theory 47-157).

O altă serie de argumente urmăresc să arate că mărimea, forma și mișcarea sunt relative la simțuri. În spatele acestor argumente se află ideea că întinderea „exterioară", care este presupusă a fi obiectul comun al (să spunem) ochiului liber și al vederii prin microscop, trebuie

concepută ca fiind infinit divizibilă şi deci, având un număr infinit de părţi, ca neavând nici o mărime sau formă exterioară (Principles I 11, 47; Dialogues I 184-193). Berkeley susţine că, prin contrast cu această absurditate, orice întindere percepută este determinată, fiind compusă dintr-un număr finit de minima sensibilia (New Theory 80-5).

Berkeley atribuie multe erori unei surse comune: supoziţia că ceea ce poate fi delimitat prin limbaj poate fi de asemenea atât abstras în gândire, cât şi separat în realitate. Se presupune în mod fals că existenţa lucrurilor sensibile este separabilă de perceperea lor, că calităţile primare sunt separabile de cele secundare, că întinderea este separabilă atât de vedere, cât şi de pipăit. Drept urmare, introducerea la Principles este dedicată unui atac la adresa teoriei lui Locke a ideilor abstracte. Cu toate că Locke este prezentat într-o lumină falsă, interpreetarea pe care o dă Berkeley gândirii abstracte (care seamănă de fapt în mare măsură cu cea a lui Hume) reprezintă o expunere importantă a concepţiei nominaliste că, atunci când gândim, noi cuprindem cu mintea obiecte particulare în timp ce ne concentrăm asupra acelor aspecte ale lor care sunt delimitate de limbajul pe care îl utilizăm.

CUNOAŞTEREA SPIRITULUI, ACTIVITATEA SPIRITULUI ŞI LEGILE FIZICII

Berkeley rezervă termenul „idee" pentru obiecte ale percepţiei, i.e. ale simţurilor şi ale imaginaţiei. Spiritul este cunoscut (de către subiectul însuşi) „în mod imediat sau intuitiv", „prin reflecţie" (Dialogues III 231f). În ciuda cuvântului „reflecţie", modelul lui Berkeley pentru această conştiinţă de sine imediată nu este atât „simţul interior" al lui Locke, cât „intelectul pur" cartezian, termen pe care Berkeley îl şi utilizează uneori (ibid. I 193f; De Motu 53; Siris 303). Prin intermediul reflecţiei noi obţinem o „noţiune" a spiritului pe care o putem folosi în gândirea noastră despre Dumnezeu şi despre alte spirite finite (Principles I 135-40). Nici o idee nu ar putea reprezenta spiritul, deoarece ideile sunt în mod auto-evident pasive (noi nu percepem potenţe), în timp ce spiritul este o substanţă activă. Noi datorăm noţiunea de agent cauzal faptului că suntem conştienţi de propria noastră voinţă. De aceea, ar fi contradictoriu ca un lucru sensibil sau care nu gândeşte să fie o cauză veritabilă (ibid. I 27f). Berkeley adaptează aici doctrina carteziană, dezvoltată de Malebranche, că materia este obiectul pasiv al voinţei lui Dumnezeu.

Acest material furnizează un argument în favoarea existenţei lui Dumnezeu şi o concepţie despre legile fizice ca fiind strict contingente. Întrucât toate ideile necesită o cauză, iar ideile simţurilor nu sunt cauzate de noi, trebuie să existe un alt spirit care să le cauzeze în noi. Deoarece ele apar într-un „şir sau înlănţuire" admirabilă şi folositoare, ele sunt în mod limpede opera unui „spirit conducător" ,înţelept şi bun, „a cărui voinţă constituie Legile Naturii" (ibid. I 30-2). De aceea, sarcina omului

de știință nu este de a pătrunde esența necunoscută a lucrurilor, a cărei cunoaștere ar face lumea inteligibilă. Nu există asemenea esențe dincolo de generalizările noastre contingente. Știința progresează doar prin trasarea unor analogii între fenomene, funcția unor termeni teoretici precum „gravitație" sau „atracție" fiind de a marca aceste analogii (ibid. I 101-9).

LUCRURI REALE, IDEI DIVINE ȘI SCEPTICISM

„Ideile imprimate simțurilor de Autorul Naturii sunt numite lucruri reale". Cu această interpretare a limbajului comun, Berkeley preîntâmpină critica că, odată cu obiectele independente de minte, el a anulat și distincția dintre realitate și iluzie sau ficțiune. Ideile involuntare, distincte și legate în mod regulat între ele, ale simțurilor sunt cele care contează pentru scopurile acțiunii (ibid. I 30-6). O obiecție care face apel la visurile puternice este întâmpinată cu ajutorul principiului reducționismului lui Berkeley: realistul ne concede în mod necesar tot ce avem nevoie, căci și el trebuie „să distingă lucrurile de himere...printr-o diferență percepută" (*Dialogues* III 235). Obiecția că „lucrurile reale" berkeleyene încetează să existe atunci când nu sunt percepute, conduce, în *Principles*, la sugestia că Dumnezeu poate să le perceapă în permanență (I 45). Mai mult, în *Dialogues* se argumentează că natura involuntară a ideilor simțurilor implică faptul că ele („sau arhetipurile lor") au o existență distinctă de mințile noastre: independența cauzală implică independența ontologică. Întrucât ele (sau lucrurile care le seamănă) sunt idei, ele trebuie să existe într-o altă minte, în acea minte care ni le arată nouă (II 211-16). Putem conchide că „ele există în intervalele dintre momentele în care eu le percep" (ibid. III230f).

Criticii au obiectat că prin această concepție despre o ordine demnă de încredere, arhetipală a naturii, îndepărtată de subiecții finiți care percep, ca și prin modul cum interpretează inferența noastră către ALTE MINȚI, Berkeley nu lasă mai puțin loc scepticismului decât realistul. Totuși, el nu argumentează niciodată pur și simplu că „materialismul" lasă loc îndoielii, ci că el postulează ceva contradictoriu, nedeterminat sau, altminteri, neinteligibil. Aceste dezavantaje ale materiei, dintre care nici unul (argumentează el) nu este legat de spirit și de ideile sale, sunt acelea care, în viziunea sa, încurajează scepticismul (ibid. 231-4).

SCRIERI

An Essay towards a New Theory of Vision (1709), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710) și *Three Dialogues Between Hylas and Philonous* (1713), în M.R. Ayers (ed.), *Berkeley: Philosophical Works*, Dent, Londra, 1975.

Alciphron or the Minute Philosopher (1732) și *Siris: a Chain of Philosophical Reflections and Enquiries concerning the Virtues of Tarwater* (1744), A.A. Luce [illegible] Berkeley: Works, Nelson, Londra, 1948-51.

BIBLIOGRAFIE

Dancy, J., *Berkeley: An Introduction*, Blackwell, Oxford, 1987.
Foster, J. şi Robinson, H. (eds.), *Essays on Berkeley*, Clarendon Press, Oxford, 1985.
Grayling, A.C., *Berkeley: The CentralArguments*, Routledge, Londra, 1986.
Pitcher, G., *Berkeley*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1977.
Sosa, E. (ed.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*, Reidel, Dordrechtt, 1987.
Tipton, I.C., *Berkeley: the Philosophy of Immaterialism*, Methuen, Londra, 1974.
Turbayne, C. (ed.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*, University of Minnesota press, Minneapolis, 1982.
Winkler, K.P., *Berkeley: an Interpretation*, Clarendon Press, Oxford, 1989.

MICHAEL AYERS [A.Z.]

Blanshard, Brand (1892-1987)

Filosof american care a predat la Universitatea din Michigan, la Swarthmore College şi la Yale. Blanshard a frecventat Universitatea din Michigan, de unde a plecat însă la sfârşitul anului trei, primind o bursă Rhodes la Oxford, la Merton College. Primul război mondial i-a întrerupt studiile, dar, întrucât obţinuse un MA[1] la Universitatea din Columbia, unde studiase cu Dewey, el s-a întors la Oxford pentru a- şi termina lucrarea pentru absolvire. A plecat apoi la Harvard, unde şi-a scris teza de doctorat sub conducerea lui C.I.Lewis. Cu toate că a lucrat cu DEWEY şi cu LEWIS, ideile sale s-au format în mod decisiv la Oxford. Blanshard considera că PRAGMATISMUL lui Dewey şi al lui Lewis era provocator, însă nu se susţinea. Mai târziu el a devenit un inamic intransigent al pozitivismului şi al filosofiei limbajului. El a rămas un tradiţionalist, nedeviind niciodată de la IDEALISMUL pe care l-a preluat de la H.H. Joachim şi, în special, de la F.H. Bradley. În epistemologie, el a devenit ultimul reprezentant în viaţă al idealismului britanic.

Cea mai semnificativă lucrare epistemologică a lui Blanshard este *Natura gândirii* (The Nature of Thought, 1939). Aceasta conţine critici tranşante atât la adresa EMPIRISMULUI, cât şi la adresa teoriilor ADEVĂRULUI-corespondenţă. Blanshard are grijă să distingă între probleme ce privesc testarea adevărului (i.e. întemeierea) şi probleme ce privesc natura acestuia, însă, spre deosebire de mulţi filosofi contemporani, este convins că ambele trebuie explicate în termeni de coerenţă. Argumentul său, pe care îl dezvoltă cu o forţă remarcabilă, este acela că explicarea adevărului şi a întemeierii în termeni disparaţi duce inevitabil la scepticism. Mai puţin clar este însă dacă Blanshard însuşi are vreo

1 Master of Arts. (Lat.: Magister Artium) (N. t.)

soluție satisfăcătoare la această problemă, de vreme ce și el pare să despartă testarea adevărului de natura acestuia. Ca test al adevărului, coerența înseamnă coerență cu „sistemul cunoașterii actuale", în timp ce adevărul, în natura sa, înseamnă coerență cu „un sistem complet și atotcuprinzător" (1939, vol. 2, p. 269)". De ce am presupune atunci că și coerența unei judecăți cu opiniile noastre curente ne spune ceva despre relațiile acesteia cu un sistem ideal ? Blanshard răspunde că, într-adevăr, nici o judecată din sistemul nostru curent nu este în întregime adevărată: aceasta este doctrina idealistă familiară a gradelor adevărului, despre care el argumentează plauzibil că derivă în mod necesar din concepțiile sale holiste despre sens și despre întemeiere. Totuși, ideea că judecățile curente sunt cel puțin parțial adevărate depinde de teza că „gândirea se află față de realitate într-o relație asemănătoare cu aceea dintre realizarea parțială și realizarea perfectă a unui scop" (ibid., p. 262). Însă singura justificare pe care o are Blanshard pentru acest postulat teleologic este aceea că fără el se ajunge la scepticism.

Stilul lui Blanshard, spre deosebire de cel al altor idealiști, este de o claritate admirabilă; și chiar dacă argumentele și pozițiile sale începeau să nu mai fie la modă atunci când le-a prezentat el pentru prima dată, ele au fost simpatizate de mulți filosofi contemporani, cel puțin sub aspectul lor critic. Dacă Blanshard este astăzi neglijat, acest lucru este oarecum pe nedrept.

SCRIERI

The Nature of Thought, 2 vol., Allen and Unwin, Londra, 1939.
Reason and Analysis, Open Court, La Salle, 1962.

MICHAEL WILLIAMS [A.Z.]

Brentano, Franz (1838-1917)

Psiholog și filosof german. Principalele contribuții ale lui Brentano la teoria cunoașterii derivă din tratarea sa asupra stărilor conștiente, pe care o expune în lucrarea sa, *Psihologia dintr-un punct de vedere empiric*, publicată pentru prima dată în 1874.

După Brentano, toate stările noastre conștiente sunt obiecte ale „percepției interioare". Fiecare asemenea stare este astfel încât, pentru persoana care se află în acea stare, este evident că ea se află în acea stare. (Brentano nu consideră că fiecare dintre stările noastre conștiente e un obiect al unui act al percepției; astfel, doctrina nu conduce către un regres la infinit.) Pentru Brentano, expresia „evident" este pur epistemică; la el, utilizarea termenului „evident" e echivalentă cu utilizarea epistemică a termenului „cert".

El susține că există două tipuri de stare conștientă - cele ce sunt „fizice" și cele ce sunt „intenționale". Felul în care el folosește, în acest context, termenul „fizic" e oarecum înșelător, căci pentru el înseamnă același lucru ca și „senzorial". O stare „fizică" sau senzorială este o senzație sau o impresie a simțurilor - un individual calitativ compus din părți care se află în relație unele cu altele, spațial. Stările intenționale (de exemplu: a crede, a considera, a spera, a dori) sunt caracterizate de următoarele fapte: (1) sunt „îndreptate asupra obiectelor", (2) obiectele pot fi „acelea asupra cărora se îndreaptă" fără să existe (de pildă, putem să ne temem de lucruri care nu există), și (3) asemenea stări nu sunt senzoriale. Nu există nici o senzație, nici un individual senzorial care să poată fi identificat cu vreo atitudine intențională particulară.

Urmându-l pe LEIBNIZ, Brentano distinge două tipuri de CERTITUDINE: certitudinea pe care o putem avea în legătură cu existența stărilor noastre conștiente; și acea certitudine a priori ce poate fi îndreptată asupra adevărurilor necesare. Aceste două tipuri de certitudine pot fi combinate într-un mod semnificativ. La un moment dat, eu pot fi sigur, pe baza percepției interioare, că există stările de a crede, a dori, a spera și a se teme; și, de asemeni, pot avea a priori certitudinea că nu pot exista stările de a crede, a dori, a spera și a se teme dacă nu există o substanță care crede, dorește, speră și se teme. Într-un astfel de caz va fi cert pentru mine (Brentano spune că voi „percepe") că există o substanță care crede, dorește, speră și se teme. Brentano spune că este, de asemeni, axiomatic faptul că, dacă ești sigur că există o substanță de un anumit fel, atunci tu ești identic cu acea substanță.

Brentano folosește numai două concepte pur epistemice: acela de a fi cert sau evident și acela de a fi probabil. Dacă o ipoteză dată este probabilă, în sens epistemic, pentru o anumită persoană, atunci acea persoană poate a avea certitudinea că, pentru ea, acea ipoteză este probabilă. Folosind principiile probabilității, poți calcula probabilitatea pe care o are o ipoteză dată, pe baza evidenței tale.

Dacă însă baza noastră de dovezi este compusă numai din adevăruri necesare și fapte de percepție interioară,atunci e dificil de văzut cum ar putea furniza ea o întemeiere pentru orice adevăr contingent diferit de cele care țin de stările de conștiință. Cum ar putea, măcar să acorde, o astfel de bază de evidență, probabilitate ipotezei că există o lume de lucruri fizice exterioare? Brentano a fost reticent în a concede că teoria cunoașterii creată de el ar putea avea asemenea consecințe sceptice. (În scrierile sale teologice, el încearcă să demonstreze a priori existența unui Dumnezeu personal și ajunge la concluzia că noi avem o „certitudine a abordării probabiliste" că există o astfel de ființă. Însă, spre deosebire de Descartes, el nu încearcă să-și fundamenteze teoria cunoașterii pe o asemenea concluzie.)

Probabil că lucrul cel mai semnificativ în legătură cu teoria cunoaşterii a lui Brentano este problema generală pe care ne-o lasă el. Dacă a) cunoaşterea pe care o avem este fundamentată pe adevăruri necesare şi fapte certe despre stările noastre de conştiinţă, şi dacă b) aplicarea principiilor probabilităţii la această bază de evidenţă nu furnizează probabilitatea pentru opiniile noastre de simţ comun, atunci c) ar părea că este discutabil dacă noi putem avea vreo justificare pentru asemenea opinii.

O soluţie a fost sugerată de către Alexius Meinong, care a studiat cu Brentano, la Viena: acele atitudini intenţionale pe care le numim în mod obişnuit „a percepe" şi „a-şi aminti" furnizează „dovada prezumtivă" - adică, altfel spus dovada prima facie - pentru obiectele lor intenţionale. De exemplu, faptul de a crede că tu te uiţi la un grup de oameni tinde să întemeieze opinia că există un grup de oameni la care tu te uiţi. Atunci, cum vom distinge simpla îmtemeiere „prima facie" de lucrul real? Acest tip de soluţie ar părea să facă apel la principii ce specifică, prin referirea la alte fapte de percepţie interioară, condiţiile în care simpla întemeiere prima facie poate deveni întemeiere reală.

Vezi şi RAŢIUNI PRIMA FACIE.

SCRIERI

The True and the Evident, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1966.
Sensory and Noetic Consciousness, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1981.

BIBLIOGRAFIE

McAlister, L.L., ed., *The Philosophy of Brentano,* Duckworth, 1976.

R. M. CHISHOLM [C.Ş.]

C

calități primare și calități secundare

În antichitate era trasată o distincție (metafizică) între calitățile care aparțin în mod real obiectelor din lume și calități care doar par să le aparțină sau despre care ființele umane doar cred că le-ar aparține, datorită efectelor pe care le produc aceste obiecte asupra ființelor umane, de obicei prin intermediul organelor de simț. Democrit spune: „prin convenție (nomoi) culoarea, prin convenție dulceața, prin convenție amăreala, dar în realitate (eteei) atomii și vidul". Culoarea, dulceața, amăreala se spune aici că există doar „prin convenție" - drept ceva care nu este valabil pretutindeni în natură, ci este produs în ființele umane sau le este livrat, prin interacțiunea lor cu lumea care în realitate conține doar atomi de diferite tipuri în vid. A considera că obiectele din lume sunt colorate sau dulci sau amare înseamnă să atribui obiectelor calități pe care, în aceste sens, ele nu-le posedă efectiv.

Obiectele trebuie să posede anumite calități pentru a își produce efectele, astfel că nu este vorba că nu ar exista deloc calități în obiectele care îi fac pe subiecții perceptivi să le atribuie anumite calități. Mai curând, am spune doar că anumite calități care le sunt atribuite obiectelor (culoare, dulceață, amăreală) nu sunt posedate de acele obiecte. Cunoașterea naturii este cunoaștere a calităților pe care le au cu adevărat obiectele și a felului în care acestea își realizează efectele. Pentru Democrit, atomii posedă în mod real acele calități care sunt responsabile pentru faptul că au efectele pe care le au (de ex., forma, mărimea, mișcarea). A afirma o asemenea cunoaștere înseamnă a atribui anumite calități obiectelor. Cu cât este mai bogată cunoașterea, cu atât vor fi atribuite mai multe calități. Dar atunci când atribuirile sunt adevărate sau ajung să reprezinte cunoaștere, calitățile nu sunt doar atribuite. Ele sunt și prezente,de fapt, în obiecte. Perspectiva metafizică susține că acestea sunt singurele calități pe care obiectele le au în mod real. Restul concepției noastre despre lume are o origine omenească.

Galileo a trasat o distincție similară în încercarea de a explica uriașa ruptură dintre modul în care le apare în mod normal lumea ființelor de pe pământ care o percep, pe de o parte și adevărul despre ea, scos la iveală prin „noua știință", pe de altă parte. Dacă am da deoparte organele de simț ale viețuitoarelor, spunea el, figura, numărul și mișcările corpurilor ar rămâne, dar toate culorile, mirosurile, sunetele etc. ar fi „abolite

și anihilate". Pentru el, toate aceste calități, „în afara viețuitoarelor însuflețite", nu sunt „nimic altceva decât nume". Deși avem cuvinte pentru astfel de lucruri, noi nu reușim să vorbim despre ceva care să aparțină în mod real obiectelor din lume. Obiectele posedă doar acele calități la care se poate face referire în cadrul unei științe matematice perfecționate, care să explice de ce tot ceea ce are loc pe lume se întâmplă ca atare.

Aceasta nu este deocamdată o distincție între două genuri de calități („primare" și „secundare") pe care le posedă obiectele sau între calități care le sunt atribuite obiectelor și calități care nu le sunt atribuite. Mai curând, este o distincție între calități pe care obiectele le au în mod real și calități care le sunt doar atribuite, dar pe care nu le posedă de fapt. Este o susținere cu privire la ce anume reprezintă ceva în realitate.

Descartes nu a văzut decât confuzie în încercarea de a atribui obiectelor acele efecte pe care ele le-au dus la îndeplinire prin intermediul simțurilor. „Senzațiile" produse în mintea oamenilor prin calitățile corpurilor care îi afectează, nu ar putea fi ele însele în obiectele exterioare. Și nici nu ar avea sens să presupunem că corpurile ar putea în vreun fel să „se asemene" cu aceste efecte sensibile. Pentru Descartes, esența corpului este întinderea, astfel că nici o calitate care nu este un mod al întinderii nu ar putea să aparțină corpurilor. Culorile, mirosurile, sunetele etc., în acest sens, nu sunt nimic altceva decât senzații. „Atunci când spune că percepem culorile în obiecte, aceasta este în realitate același lucru cu a spune că percepem ceva, în obiectele a căror natură nu o cunoaștem, dar care produc în noi certitudinea unei senzații foarte clare și însuflețite, pe care o numim senzația de culoare." Dacă încercăm să ne gândim la culori ca la ceva real, în afara minții noastre, „nu e nici un mod în care să înțelegem ce fel de lucruri sunt acestea".

Nici aceasta nu este o distincție între două genuri de calități care aparțin corpurilor. Este o distincție între calități care aparțin corpurilor (toate fiind moduri ale întinderii, precum forma, poziția, mișcarea etc.) și ceea ce ajungem să credem (în mod confuz și nereflectat) că ar reprezenta calități ale corpurilor.

Termenul de „calități secundare" pare să fi fost introdus de către Robert Boyle (1627-1691), a cărui „filosofie corpusculară" era împărtășită de către Locke. Dar nu este ușor de spus ce anume aveau în vedere el sau Locke prin acest termen. Ei nu au fost consecvenți în folosirea sa. LOCKE, ca și Boyle, a distins calitățile unui obiect de capacitatea acestuia de a produce efecte. Acesta are asemenea capacități doar în virtutea faptului că posedă unele calități „primare" sau „reale". Efectele pe care este capabil să le producă au loc fie în alte corpuri, fie în minte. Dacă sunt în minte, efectele reprezintă „idei" (de exemplu, ideea de culoare sau de dulceață sau de amăreală, sau, pe de altă parte, ideea de rotunjime sau de mișcare). La rândul lor, aceste idei iau parte la gândurile despre

obiectul în cauză - cu privire la faptul că acesta este colorat sau dulce sau amar sau rotund sau în mişcare, de pildă. Avem asemenea gânduri, potrivit lui Locke, fiindcă considerăm că obiectul în cauză „seamănă" cu ideea pe care o avem în minte.

Boyle şi Locke numesc uneori culoarea, dulceaţa, amăreala etc. calităţi „secundare". Din perspectiva lui Democrit, Galileo şi Descartes, culoarea, dulceaţa, amăreala etc. pot fi doar în mod greşit sau confuz considerate ca aparţinând obiectelor. Aceasta ar implica faptul că obiectele nu au în mod real astfel de calităţi „secundare". Dar Locke identifică şi el aceste „calităţi secundare" cu „calităţi de aşa fel încât nu reprezintă cu adevărat nimic altceva, în obiectele însele, decât capacităţi de a produce diferite senzaţii în noi, prin intermediul calităţilor lor primare" (Eseu, 2.8.9). Acest lucru poate fi înţeles în cel puţin două feluri. Ar putea însemna că, în plus faţă de calităţile primare, tot ceea ce există în mod real într-un obiect pe care îl numim colorat, roşu sau amar etc., reprezintă capacitatea acestuia de a produce în noi idei de culoare, dulceaţă sau amărăciune etc., în virtutea folosirii acelor calităţi „primare" sau „reale". Acest lucru ar fi compatibil cu ideea de mai înainte că dulceaţa, culoarea, amăreala etc. nu sunt în realitate în obiecte. Sau ar putea să însemne (şi aşa par să stea lucrurile) că aceste „calităţi secundare", precum culoarea, dulceaţa, amăreala etc., sunt ele însele anumite capacităţi pe care le au obiectele (şi nimic mai mult), capacităţi de a ne afecta în anumite feluri. Însă astfel de capacităţi, în sensul lui Locke, aparţin în mod real obiectelor dotate cu proprietăţile „primare" sau „reale" respective. Dacă identificăm în acest fel „calităţile secundare" cu astfel de capacităţi, aceasta va conduce la ideea că asemenea „calităţi secundare" (culoare, dulceaţă, amăreală etc.), în măsura în care sunt asemenea capacităţi şi nimic altceva, până la urmă aparţin în mod real obiectelor sau există în ele. Atribuirile de culoare, dulceaţă etc. faţă de obiecte nu vor fi, prin urmare, false sau confuze, ca în viziunile anterioare, ci adevărate.

O distincţie trasată astfel, între calităţi „primare" şi calităţi „secundare", nu va mai fi o distincţie între calităţi pe care obiectele le posedă în mod real şi calităţi pe care doar credem că le posedă, în mod greşit sau confuz. Dar nici nu va mai fi o distincţie între două genuri de calităţi, strict vorbind. Mai curând, va fi o distincţie între calităţi, pe de o parte şi (anumite tipuri de) capacităţi, pe de altă parte, ambele aparţinând în mod real obiectelor. Însă Locke le numeşte uneori pe ambele „calităţi" (în mod confuz).

El a susţinut şi că ideile noastre pentru calităţi „primare", cum ar fi mărimea, figura, mişcarea etc., „se aseamănă" cu calităţile din corpuri, în timp ce ideile pentru „calităţi secundare", precum culoarea, dulceaţa, amăreala etc., nu se aseamănă. În ultimul caz, dar nu şi în primul, „nu există nimic asemenea ideilor noastre, care să existe în corpuri" (*Eseu*, 2.8.15). Acesta este modul lui Locke de a spune ce anume aparţine în

realitate obiectelor din jurul nostru. Anume, doar ceea ce spune „filosofia corpusculară" că le aparține. Doar în mod greșit atribuim calități „secundare" obiectelor, dar în cazul calităților „primare", atribuirile sunt adevărate. Dar acest lucru este incompatibil cu ideea că acele calități „secundare" pe care le atribuim lucrurilor nu sunt nimic altceva decât capacități, întrucât atribuirile vor fi atribuiri ale unor capacități, iar astfel vor fi adevărate despre toate obiectele care au calitățile „primare" sau „reale" potrivite.

BERKELEY i-a obiectat lui Locke că este un nonsens să vorbești despre o „asemănare" între o idee și un obiect, întocmai cum Descartes ridiculizase ideea că o senzație ar putea semăna cu obiectul care o pricinuiește. „O idee nu poate fi decât o idee", spune Berkeley (*Principii*, §8). Aceasta reprezintă o respingere generică a descrierii date de Locke pentru felul în care suntem în stare să gândim despre lucruri ce există independent față de minte. Dacă este corectă, ea funcționează în egală măsură împotriva afirmațiilor lui Locke despre ideile noastre ale unor calități „primare" și împotriva afirmațiilor sale despre ideile calităților „secundare".

Boyle vorbește despre „textura" unui corp, ai cărui corpusculi minusculi sunt aranjați într-un anumit mod. Un corp este „predispus" sau are capacitatea să producă idei de un anumit gen în subiecții care îl percep, chiar dacă nimeni nu îl percepe la un moment dat, tocmai în virtutea faptului că posedă această „textură". Pentru Locke, obiectele au capacitățile pe care le au, doar fiindcă părțile lor minuscule sunt aranjate așa cum sunt (iar legile naturii sunt ceea ce sunt). În fiecare caz se recunoaște existența unei „baze" categorice pentru o capacitate. Obiectul poate să facă cutare și cutare, doar fiindcă este așa și așa, chiar dacă felul în care este obiectul se întâmplă să ne rămână necunoscut. Acest lucru i-a tentat pe filosofii din zilele noastre să identifice calitățile „secundare" nu cu capacitățile obiectelor de a ne afecta în anumite feluri, ci cu „baza" calitativă a acestor capacități cauzale. Culoarea sau dulceața sau amăreala etc. unui obiect vor reprezenta anumite calități reale ale obiectului, responsabile de efectele specifice pe care le are acesta asupra noastră. De aici va decurge, din nou, că, înțelese astfel, calitățile „secundare" există în mod real în obiecte. O altă consecință va fi că aceste calități „secundare" sunt calități adevărate și nu doar capacități. Dar s-ar părea, astfel, că nu mai rămâne loc pentru o distincție între calități „secundare" și „primare" (sau „reale") ale corpurilor. „Bazele" tuturor capacităților cauzale ale obiectelor vor fi înțelese în termenii calităților lor „reale" sau „primare".

Încercarea de a apăra distincția dintre acele calități care aparțin în realitate obiectelor și calitățile considerate în mod greșit ca aparținându-le, se confruntă cu o problemă epistemică legată de modalitatea în care putem ști, în privința oricărui gen de calitate, dacă aparține primului grup sau celui de-al doilea. Cunoașterea științifică a naturii își propune

să ne spună care obiecte există și ce tipuri de calități au acestea. Democrit, Galilei, Descartes, Locke și majoritatea filosofilor care au invocat această distincție considerau că posedă o asemenea cunoaștere. Ei s-au sprijinit pe ea pentru a identifica primul grup de calități. Dar știința atomistă sau corpusculară sau nucleară sau orice altă știință fizică specifică, ne va spune cel mult doar cum stau lucrurile. Nu ne va spune și ce calități nu au obiectele. Astfel, teoria metafizică trebuie să dovedească în plus afirmația că genurile de calități menționate în cadrul științei pe care o preferăm sunt singurele genuri de calități pe care le au obiectele.

Unii autori au crezut că dacă punem în contrast caracterul extrem de variat al percepțiilor de culoare, dulceață sau amăreală etc. cu privire la obiecte și caracterul uniform al modului în care percepem forma acestora, mărimea sau culoarea etc., vom putea arată ca primele calități nu aparțin obiectelor, în vreme ce ultimele aparțin. Dar un asemenea apel la „relativitatea percepției", considerat separat, este în cel mai bun caz neconcludent. Nu este clar că există de fapt o mai mare variabilitate în rândul percepțiilor unui gen de calități decât în cazul percepțiilor calităților de celălalt gen. Dar chiar dacă ar fi clar, tot ceea ce s-ar putea dovedi ar fi că nu putem spune, printr-o singură percepție, dacă un obiect este colorat sau dulce sau amar etc., dar nu că obiectul nu are asemenea calități. Berkeley a argumentat în acest fel împotriva „filosofilor moderni" care au încercat să dovedească pe baza unor temeiuri „de relativitate" că anumite „calități sensibile" nu există în afara minții.

Rămân două strategii principale, pentru a da seama de astfel de calități „secundare" precum culoarea, dulceața, amăreala etc., într-o lume ce cuprinde doar obiecte care nu au decât calitățile „primare" sau „reale" menționate în cadrul unei teorii fizice cuprinzătoare. Una dintre ele, în spiritul lui Democrit, Galileo și Descartes, este de a accepta că avem percepții ale unor asemenea calități și opinii cu privire la ele și de a argumenta că toate acestea pot fi explicate fără a trebui să presupunem că vreun obiect existent are vreo culoare, dulceață sau amărăciune etc. Explicațiile ar trebui să se desfășoare doar în termenii calităților „primare" sau „reale", menționate în cadrul teoriei fizice cuprinzătoare pe care o preferăm. Ca atare, percepțiile vor fi denunțate ca iluzorii, iar opiniile, ca fiind false sau confuze. Aceasta ridică numeroase probleme cu privire la relația dintre mental și fizic, precum și privitor la posibilitatea de a explica fenomenele psihologice în termeni exclusiv fizicaliști.

O altă strategie este să arătăm că acele calități despre care se spune că sunt percepute sau gândite în asemenea cazuri sunt în realitate calități care aparțin obiectelor. Pentru aceasta am putea argumenta, de pildă, că termenul „colorat" are același înțeles cu „având capacitatea de a produce ființelor umane percepții de culoare" sau are același înțeles ca și termenul fizic ce denotă acea calitate care produce de fapt percepții de culoare ființelor umane, indiferent care ar fi acest termen. Toate acestea sunt

teze cu privire la înțelesul termenilor pentru presupusele calități „secundare". Sau s-ar putea susține că un așa-zis termen pentru o calitate „secundară" denotă exact aceeași calitate pe care o denotă un anumit termen pur fizic. Am identifica astfel calitatea în chestiune cu o anumită calitate sau capacitate fizică (vom avea o singură calitate, nu două calități diferite), fără să susținem că termenii care o denotă au același înțeles. În oricare din cazuri, consecința va fi că atunci când vedem o culoare sau credem că un obiect este colorat, ceea ce vedem sau ceea ce credem că aparține obiectului, este chiar calitatea sau capacitatea fizică a culorii pe care spunem că o are. Din nou, prin aceasta nu va mai rămâne nici distincție între calitățile care aparțin în mod real obiectelor și calitățile care le sunt doar atribuite, într-un mod confuz sau eronat.

Vezi și PROBLEMA LUI MOLYNEUX, NATURALISM, NOUMENAL/FENOMENAL, OBIECTIV/SUBIECTIV, OBIECTIVITATE, SUBIETIVITATE.

BIBLIOGRAFIE

Bennet, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Oxford University Press, Oxford, 1971.

Berkeley, G.„„Principles of Human Knowledge" (1710), în *Berkeley: Philosophical Writings*, ed. M. R. Ayers, Dent, Londra, 1975.

Boyle, R., „Experiments and observations upon colours" and „The origins and forms of qualities" în *Works*, volumele 1, 3, Birch, Londra, 1772.

Descartes, R., „Optics" și „Principles of Philosophy", în *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. I, Cottingham, R. Stoothoff și D. Murdoch (editori), Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Galileo, G., „The Assayer", în *Discoveries and Opinions of Galileo*, ed. S. Drake, Doubleday, New York, 1957.

Locke, J., *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), ed. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Mackie, J., *Problems from Locke*, Oxford University Press, Oxford, 1976.

Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth, 1978.

BARRY STROUD [G.Ș.]

caracter imediat, prezență

Conceptele de caracter imediat și prezență se referă la un pretins contrast între cunoașterea propriilor noastre stări mentale, pe de o parte, și, pe de altă parte, cunoașterea obiectelor și a stărilor mentale ale altora. Cunoașterea stărilor mentale ale altora este inferată din comportamentul lor. Cunoașterea obiectelor fizice nu poate fi inferată, dar este dobândită prin intermediul unor lanțuri cauzale complexe, incluzând cauze interpuse spațial, iar dacă este pusă în discuție, este întemeiată prin apel la aparențe. Cunoștințele despre propriile stări mentale, se spune, sunt

obținute fără astfel de lanțuri cauzale, iar opiniile despre aceste stări nu sunt întemeiate prin apel la proprietăți de un fel diferit. După cum arată Alston (1971), pretenția cu privire la caracterul imediat al relației cauzale este problematică, de vreme ce noi suntem ignoranți în privința antecedentelor cauzale implicate în cunoașterea propriilor noastre stări mentale. Cu toate acestea, întemeierea opiniilor despre anumite stări mentale pare să facă apel chiar la acele stări și numai la ele.

Vezi și BRENTANO, EXPERIENȚĂ, DAT, CUNOAȘTERE PRIN LUARE LA CUNOȘTINȚĂ/CUNOAȘTERE PRIN DESCRIERE.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W., „Varieties of privileged access", *American Philosophical Quaterly*, 8, 1971, 223-41.

Brentano, F., *Psychology from an Empirical Standpoint*, trans. A. C. Rancurello, D. B. Terrell and L. L. McAlister, Humanities Press, New York, 1973, Bk 2, ch. 1.

Lewis, C. I., „Some logical considerations concerning the mental", în *Body and Mind*, ed. G. Vesey, Allen and Unwin, Londra, 1964, 330-7

ALAN H. GOLDMAN [G.Ș.]

Carnap, Rudolf (1891-1970)

Carnap s-a născut în Germania, în Ronsdorf și a murit în Los Angeles. Deși a fost pentru o vreme membru al CERCULUI DE LA VIENA, grup al pozitiviștilor logici, a devenit mai târziu un lider al mișcării cunoscute sub numele de EMPIRISM LOGIC.

Dizertația de doctorat a lui Carnap, *Spațiul* (*Der Raum*) (1921), exprima o orientare neokantiană, dar la puțin timp după încheierea ei a devenit un empirist radical. Impresionat de metoda de analiză propusă de Bertrand Russell (1914), el și-a asumat proiectul ce a culminat cu lucrarea sa, *Construcția logică a lumii* (*Der logische Aufbau der Welt*) (1928), lucrare pe care a văzut-o ca o realizare exactă de același tip cu o CONSTRUCȚIE LOGICĂ, după cum recomanda Russell. Puternic influențat de către Ernst Mach, a început prin folosirea senzațiilor ca bază de pornire. Mai târziu (înainte de publicare), datorită considerațiilor din psihologia gestaltistă, și-a schimbat baza de pornire în experiențe punctuale în timp. În această lucrare el a arătat cum ar putea fi adoptată o bază fizicalistă. De fapt, ca o urmare, a adoptat-o el însuși. A avut un angajament de lungă durată față de „principiul toleranței", propus de el - principiu potrivit căruia alegerea unui limbaj este o chestiune de eficiență, nu o chestiune de ontologie. În *Sens și necesitate* (Meaning and Necessity) (1956a), această temă este dezvoltată, accentul fiind pus asupra lipsei de sens a unor asemenea chestiuni ontologice.

Consecvent perspectivei sale EMPIRISTE, Carnap a adoptat un criteriu al verificabilității pentru înțeles (vezi VERIFICAȚIONISM). La

început a cerut o verificabilitate concludentă, dar apoi a relaxat această cerință la cerința testabilității și, apoi, la cea a confirmabilității într-un anumit grad (1936-7, 1956b). Această dezvoltare merge în paralel cu realizarea faptului că cunoașterea științifică nu poate fi întemeiată pe certitudine.

Interesul principal al lui Carnap a ajuns să se centreze, la începutul anilor '40, asupra probabilității și gradului de confirmare, o arie ce l-a preocupat pentru tot restul vieții. El distingea două concepte de PROBABILITATE: probabilitate ca grad de confirmare și ca frecvență relativă. Opera sa s-a concentrat aproape în exclusivitate asupra primului tip de probabilitate. El a construit un sistem de logică inductivă monumental, bazat pe noțiunea de probabilitate ca relație logică între evidență și ipoteză (1950), intenționând ca acesta să fundamenteze o formalizare a confirmării în știință. A nuanțat și a extins această operă până la moartea sa, în 1970. Unul dintre cele mai valoroase aspecte din opera sa este „clarificarea explicandum-ului" (1950, capitolele I, II, IV). Dificultatea majoră a sistemului său constă în necesitatea de neocolit a unor măsuri a priori de probabilitate pentru propozițiile factuale. El conchide că principiile de bază ale logicii inductive trebuie să se bazeze pe „intuiția inductivă" (Schilpp, 1963, p. 978).În plus față de opera mai sus menționată, Carnap a adus contribuții de primă importanță la logică, semantică și fundamentele matematicii. A contribuit de asemenea, în mod semnificativ, la ideea unității științei.

Vezi și EXISTENȚĂ, ȘTIINȚA NATURII, ENUNȚURI-PROTOCOL, SCHLICK, SOLIPSISM.

SCRIERI

Der Raum, Universität Jena, Jena, 1921.„

Testability and Meaning", *Philosophy of Science* 3, 1936, 419-71; 4, 1937, 1-40.„

Empiricism, semantics, and ontology", în lucrarea sa, *Meaning and Necessity,* 2nd edn, University of Chicago Press, Chicago, 1956[a], 205-21.„

The methodological character of theoretical concepts", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. I, eds. H. Feigl and M. Scriven, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1956[b], 38-76.

The Logical Foundations of Probability, University of Chicago Press, Chicago, 1950; 2nd edn, with new Preface, 1962.

Der logische Aufbau der Welt (Berlin, 1928), trans. R. A. George, *The Logical Structure of the World,* University of California Press, Berkeley & Los Angeles, 1967.

BIBLIOGRAFIE

Goodman, N., *The Structure of Appearance,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1951.

Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, Allen and Unwin, Londra, 1914.
Schilpp, P. A., ed., *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle, 1963.

WESLEY C. SALMON [G.Ş.]

cartezianism

Numele dat mişcării filosofice iniţiate de René DESCARTES (după „Cartesius", traducerea latină a numelui său). Principalele caracteristici ale cartezianismului sunt (1) utilizarea îndoielii metodologice ca instrument de testare a opiniilor şi de atingere a certitudinii; (2) un sistem metafizic ce porneşte de la conştienţa indubitabilă a subiectului privind propria sa existenţă; (3) o teorie a „ideilor clare şi distincte" bazată pe conceptele şi propoziţiile (propositions) înnăscute, inculcate în suflet de Dumnezeu (acestea includ ideile matematicii, pe care Descartes le consideră principalele pietre de temelie ale ştiinţei; (4) teoria cunoscută astăzi drept „dualism" - conform căreia în univers există două tipuri de substanţă esenţialmente ireductibile , mintea (sau substanţa gânditoare) şi materia (sau substanţa întinsă). Un corolar al acestei ultime teorii îl constituie ideea că oamenii sunt fiinţe în mod fundamental eterogene, compuse dintr-o conştiinţă fără întindere, imaterială, unită cu un mecanism pur fizic - corpul. Un alt element cheie al dualismului cartezian este teza că mintea are o conştiinţă perfectă şi clară a propriei sale naturi sau esenţe.

JOHN COTTINGHAM [A.Z.]

căutarea cunoaşterii prin punere de întrebări

Mare parte din epistemologia tradiţională este dedicată studiului întemeierii, sau, mai general, studiului evaluării opiniilor pe care le avem pe baza unui anumit corp de date dat. Recent, revizuirea opiniei şi-a revendicat locul drept capitol aparte al epistemologiei. Prin contrast, s-a acordat relativ puţină atenţie epistemologiei dobândirii cunoaşterii. Un motiv (de obicei tacit) al acestei neglijări îl constituie opinia că tipurile cele mai importante de dobândire a cunoaşterii, de ex., descoperirea unei noi teorii ştiinţifice, nu se supun unor norme şi deci nu pot fi studiate din punct de vedere logic sau epistemologic. În opoziţie directă cu asemenea concepţii tradiţionale, teoriile căutării cunoaşterii prin întrebări caută să dezvolte modele logice explicite ale dobândirii cunoaşterii. Domeniul natural de aplicare a acestor teorii este în fapt mai cuprinzător decât o sugerează titlul. Căci să considerăm un argument prin care se caută cunoaştere, conceptualizat ca un şir de propoziţii. Fie orice propoziţie din şir: de unde vine ea? În unele cazuri, ea este o consecinţă logică a etapelor anterioare ale argumentului şi deci nu introduce nici o

informaţie nouă în argument; în alte cazuri, ea nu este o astfel de consecinţă. În aceste din urmă cazuri în argument intră o nouă informaţie. Pentru a evalua argumentul, trebuie să ştim care este sursa noii informaţii şi de ce argumentatorul a recurs la acest oracol (i.e. sursă de informaţie) anume. Astfel, o teorie a dobândirii informaţiei prin întrebări poate servi ca un fundal al teoriei argumentării în general.

Forma cea mai explicită a unei teorii a căutării cunoaşterii prin întrebări este modelul interogativ al cercetării al lui Jaakko Hintikka. În ciuda numelui, acesta este în fapt o schemă de model ce poate fi variată în diferite moduri şi care lasă deschişi anumiţi parametri care sunt necesari pentru specificarea completă a unui model.

Modelul interogativ al cercetării poate fi înţeles ca o versiune modernă explicită a metodei întrebărilor (elenchus) a lui Socrate. Ca şi metoda socratică, el poate fi turnat în forma unui joc, cu specificarea importantă că în modelul interogativ respondentul nu trebuie să fie un interlocutor uman. În forma sa cea mai simplă, cercetarea interogativă este prin urmare reprezentată ca un joc de două persoane, în care jucătorii sunt cercetătorul (care nu este nevoie să fie un individ, ci poate fi o echipă de cercetare sau chiar comunitatea ştiinţifică) şi o sursă unică de informaţii, numită oracolul. Cercetătorul încearcă să dovedească o concluzie dată C pornind de la o premisă iniţială dată T. Cercetătorul are la dispoziţie două feluri de mutări. El poate fie să derive o concluzie logică din T şi din rezultatele stabilite până atunci (o mutare de tip inferenţă logică), fie să pună o întrebare oracolului (o mutare interogativă). În acest scop, cercetătorul trebuie să fi stabilit (sau asumat) dinainte presupoziţia întrebării. De exemplu, dacă a fost dovedită propoziţia (S1 v S2), cercetătorul o poate utiliza ca o presupoziţie pentru întrebarea „S1 este adevărat sau S2?" Dacă oracolul răspunde, cercetătorul a progresat: acum el sau ea ştie nu numai că disjuncţia este adevărată (sau că poate fi considerată drept adevărată pentru scopurile argumentului), dar şi care dintre membrii disjuncţiei o face adevărată.

Formal, desfăşurarea unui joc interogativ poate fi înregistrată într-un tablou semantic, în sensul pe care îl dă acestei expresii E.W. Beth. Situaţia iniţială presupune o premisă iniţială T şi o concluzie ultimă fixată C. La fiecare etapă cercetătorul poate alege să facă fie o mutare de tipul inferenţă logică, fie o mutare interogativă. Regulile mutărilor de tipul inferenţă logică sunt regulile tabloului lui Beth, modificate astfel încât să nu permită nici un transfer din coloana din dreapta în coloana din stânga. (Proprietatea subformulei este conservată). Dacă presupoziţia unei întrebări apare în coloana din stânga, cercetătorul poate să facă o mutare interogativă şi să adreseze oracolului întrebarea corespunzătoare. Dacă oracolul dă un răspuns (concluziv), răspunsul se adaugă la coloana din stânga ca o premisă suplimentară. Jocul se joacă cu referire la un model dat M al limbajului de ordinul întâi subiacent, iar în versiunea cea mai

simplă se presupune că toate răspunsurile oracolului sunt adevărate în M, dat fiind doar faptul că un răspuns adevărat este posibil. Cercetătorul câştigă jocul dacă (dacă şi numai dacă) închide tabloul, iar regulile de închidere sunt mutatis mutandis aceleaşi ca şi în cazul deductiv. Dacă întrebătorul poate câştiga jocul indiferent ce face oracolul, se spune că C este o consecinţă interogativă a lui T în M, pe scurt

(1) M: T⊢C

Pentru teoria logică a întrebărilor pe care ne-am bazat aici, vezi Hintikka (1986) şi (1984).

Sunt posibile aici câteva variaţii:

1. Scopul cercetării poate fi mai degrabă acela de a răspunde la o întrebare, decât de a dovedi o concluzie dată.

Este uşor de văzut cum se poate încerca să se răspundă la o întrebare propoziţională cu ajutorul cercetării interogative: se construieşte un tablou separat pentru fiecare răspuns (propoziţional). Nu este deloc evident cum se poate răspunde interogativ la o întrebare de tipul cine?, ce?, unde?, când?, etc.; vezi punctul (e) de mai jos.

2. Se presupune de obicei că domeniul răspunsurilor pe care le va da oracolul este fixat pe parcursul cercetării, însă el poate fi ales de la început în diferite moduri.

3. În diferite aplicaţii, se poate alege un oracol diferit. El poate fi o persoană reală, un martor într-un proces sau un pacient într-o consultaţie, de exemplu, dar poate fi de asemenea şi natura, ca ţintă a observaţiilor şi a experimentelor, memoria unui computer sau propria cunoaştere tacită a unei persoane. Pot exista, de asemenea şi mai multe oracole diferite.

4. În loc să presupunem că răspunsurile oracolului sunt adevărate (atunci când acest lucru este posibil), putem presupune că ele pot fi false. În acest caz cercetătorul trebuie să aibă în fiecare etapă posibilitatea de a respinge (cel puţin temporar) un răspuns anterior (sau o premisă iniţială), împreună cu acei paşi care depind de acel răspuns (premisă). În mod similar, cercetătorului i se permite să restabilească un răspuns sau o premisă respinsă anterior (împreună cu paşii care depindeau de aceasta şi care au fost şi ei respinşi).

Ce înţelegeri sunt sugerate sau trezite de teoria căutării cunoaşterii prin întrebări? Iată câteva răspunsuri parţiale:

(a) În măsura în care chiar şi o formă simplă a modelului interogativ duce la o teorie interesantă, va fi respinsă una dintre principalele dogme ale filosofiei ştiinţei şi ale epistemologiei recente, viz. că nu poate exista o teorie raţională (logică) a descoperirii, ci numai o teorie a întemeierii sau a evaluării.

Ceea ce se poate arăta, totuşi, este că nu există în mod normal reguli mecanice (recursive) ale descoperirii. Astfel, această nouă „logică a descoperirii" nu contrazice ideea imposibilităţii de a supune descoperirea

unor reguli (mecanice); dimpotrivă, ea ne dă posibilitatea de a dovedi această imposibilitate.

(b) În jocurile interogative cu răspunsuri incerte, procesul interogativ însuşi poate fi folosit pentru a evalua gradul de încredere de acordat oracolelor şi răspunsurilor lor, presupunând bineînţeles o sumă de informaţii prealabile corespunzătoare despre credibilitatea acestora. Astfel, modelul interogativ al cercetării poate servi drept un cadru pentru discutarea caracterului auto-corectiv al metodelor de căutare a cunoaşterii.

(c) Relaţia (1) de demonstrabilitate interogativă poate fi comparată cu relaţia de consecinţă logică:

(2)$T \vdash C$

şi cu noţiunea de adevăr într-un model:

(3)$M \vDash C$

Într-un anumit sens, (1) se situează între (2) şi (3). Dacă nu este disponibil nici un răspuns, atunci (1) se reduce la (2). Dacă sunt disponibile toate întrebările şi toate răspunsurile (într-un sens care poate fi precizat), avem (3) dacă

(4)$M: \varnothing \vDash C$

i.e. dacă şi numai dacă C poate fi demonstrată interogativ din zero premise ($\varnothing$ este mulţimea vidă).

Astfel, modelul interogativ poate sluji drept cadru pentru examinarea ideii de adevăr ca limită ideală a cercetării.

(d) Euristic, relaţia (1) poate fi studiată încercând să se demonstreze pentru ea rezultate analoage binecunoscutelor metateoreme ale logicii deductive. Această strategie s-a dovedit deja fructuoasă. De exemplu, s-a arătat că pentru relaţia (1) este valabilă o formă a teoremei de interpolare a lui Craig (vezi Hintikka, 1991a).

(e) Contrapartea interogativă a noţiunii logice de definibilitate (pe baza unei teorii date) se dovedeşte a fi o generalizare a unei noţiuni binecunoscute din metodologia mai multor discipline particulare, viz. noţiunea de identificabilitate (vezi Hintikka, 1991a).

Aici, strategia menţionată la punctul (d) ne este deosebit de utilă. În logica obişnuită, teorema de interpolare are drept corolar teorema lui Beth care serveşte drept piatră de temelie a unei teorii a definibilităţii. Analog, extinderea interogativă a teoremei interpolării are drept corolar o extindere a teoremei lui Beth, care poate servi ca punct de plecare al unei teorii logice generale a identificabilităţii. Această teorie arată, printre altele, cum putem încerca să răspundem întrebărilor de tipul ce?, cum?, unde?, când?, etc., cu ajutorul cercetării interogative (vezi DIFERITE CONSTRUCŢII ÎN TERMENII LUI „A CUNOAŞTE").

(f) Cea mai interesantă restricţie privitoare la răspunsurile pe care le va da oracolul se referă la complexitatea cuantificaţională maximă pe care acestea o pot avea. Complexitatea maximă permisă poate varia de la răspunsuri libere faţă de cuantificatori (cazul atomist), prin răspunsuri-A (A-answers) (prefixate numai de cuantificatori universali) şi răspunsuri -AE, până la răspunsuri fără restricţii privitoare la cuantificatori.

Aceste restricţii diferite caracterizează diferite tipuri de cercetare. De exemplu, cercetarea pur observaţională este atomistă, în timp ce cercetarea clinică poate fi considerată ca nerestricţionată sub acest aspect.

(g) Această direcţie de gândire poate fi împinsă mai departe. De fapt, se presupune de obicei, dar în mod greşit, că cercetarea ştiinţifică empirică este atomistă. Dacă lucrurile ar fi stat aşa, concluziile generale, de ex., teoriile ştiinţifice, nu ar fi putut fi derivate interogativ fără premise puternice (generale). Acest fapt a inspirat de fapt câteva dintre modelele specifice ale teoretizării ştiinţifice, inclusiv modelul inductiv şi cel ipotetico-deductiv.

Ambele modele devin redundante dacă rezultatele unui experiment controlat (care stabileşte dependenţa dintre variabila controlată şi cea observată) este interpretat á la Kant, anume ca răspunsul naturii la întrebarea unui cercetător. Căci un astfel de răspuns are cel puţin complexitatea AE şi poate astfel să implice logic adevăruri generale. În general, cercetarea experimentală se caracterizează prin răspunsuri de o complexitate cel puţin AE (vezi Hintikka, 1988).

Această analiză a logicii cercetării experimentale aruncă o lumină asupra metodologiei reale a oamenilor de ştiinţă, de ex., asupra metodologiei reale a lui Isaac Newton şi asupra concepţiilor sale metodologice.

(h) Spre deosebire de logica de ordinul întâi, cercetarea interogativă nu permite dilema simplă[1] sau eliminarea prin modus ponens. Cu alte cuvinte, premisele suplimentare tautologice de tipul (S v ?S) pot face cercetarea interogativă mai puternică, în principal slujind drept presupoziţii ale întrebărilor de tipul da-sau-nu. Introducerea unei astfel de premise poate fi interpretată ca o extindere a domeniului care intră în atenţia cercetătorului, căci funcţia principală a unei noi premise tautologice (S v ?S) este aceea de a-i da cercetătorului posibilitatea de a pune întrebarea de tipul da-sau-nu: „S este cazul sau nu?".

(i) Modelul interogativ facilitează studiul strategiilor de căutare a cunoaşterii, prin contrast cu strategiile de evaluare a cunoaşterii pe baza datelor deja cunoscute. Un rezultat important în această direcţie este acela că strategiile interogative sunt în mare măsură asemănătoare cu strategiile deductive, în special atunci când răspunsurile oracolului sunt disponibile şi adevărate. (Cf. aici Hintikka, 1989a.) Acest lucru scoate în lumină un grăunte de adevăr din vechea concepţie despre logică ca esenţă a tuturor raţionamentelor bune.

1 Engl.: cut-elimination (N. t.)

Se poate ridica întrebarea dacă multe dintre regulile raţionamentului inductiv şi statistic ar trebui interpretate mai degrabă ca reguli strategice decât ca reguli definitorii ale „jocului“ cercetării.

(j) Modelul interogativ poate fi folosit pentru a distinge tipurile de cunoaştere unele de celelalte, cum ar fi cunoaştere activă, tacită, virtuală, potenţială, etc. El oferă de asemenea un cadru pentru a studia sugestii precum cea a lui Ramsey, după care cunoaşterea echivalează cu opinia adevărată obţinută printr-o metodă adecvată (vezi Hintikka, 1989b).

(k) Atunci când scopul jocului este acela de a răspunde la o întrebare şi nu de a dovedi o concluzie fixată dinainte, trebuie să distingem întrebarea principală la care trebuie să se răspundă prin întreaga cercetare interogativă de întrebările operative, ale căror răspunsuri (în cazul în care sunt disponibile) sunt folosite în scopul de a răspunde la întrebarea principală. Acest fapt face posibilă interpretarea căutării interogative a cunoaşterii ca un proces cu mai multe niveluri, în care întrebările interogative de la un nivel superior al cercetării devin întrebări principale pentru o serie de cercetări interogative de la un nivel inferior.

Greşeala de a încerca să răspunzi la o întrebare principală şi nu la una operativă reprezintă exact ceea ce se înţelege prin aşa-numitul sofism petitio principii (vezi Robinson 1971). În general, modelul interogativ ajută la punerea într-o nouă lumină a întregii teorii tradiţionale a sofismelor (vezi Hintikka, 1987).

O expunere timpurie de popularizare a abordării interogative a cercetării este Hintikka şi Hintikka (1982). O tratare de tip manual a modelului interogativ şi a aplicaţiilor sale este Hintikka şi Bachman (1990). O tratare alternativă a unora dintre aceleaşi probleme se găseşte în Rescher (1977).

BIBLIOGRAFIE

Hintikka, J., The Semantics of Questions and the Questions of Semantics, *Acta Philosophica Fennica* 28, NR. 4, 1976.

Hintikka, J., „Questioning as a philosophical method“, în J.H. Fetzer (ed.), *Principles of Philosophical Reasoning*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1984, pp. 25-43.

Hintikka, J., „The fallacy of Fallacies“, *Argumentation* 1, 1987, pp. 211-38.

Hintikka, J., „What is the logic of experimental inquiry?“, *Synthese* 74, 1988, pp. 173-90.

Hintikka, J., „The role of logic in argumentation“, *The Monist* 72, 1989[a], pp. 3-24.

Hintikka, J., „Knowledge representation and the interrogative model of inquiry“, în M. Klay şi K. Lehrer (eds.), *Knowledge and Skepticism*, Westview Press, Boulder, 1989[b], pp. 155-83.

Hintikka, J., „Toward a general theory of identification“, în J. Fetzer, D. Schatz şi G. Schlesinger (eds.), *Definitions and Definability: Philosophi-*

cal Perspectives, Kluwer, Dordrecht, 1991[a], în curs de aparin curs de apariție.
Hintikka, J., „Overcoming metaphysics through logicalanalysis of language", *Dialectica*, 1991[b], în curs de apariție.
Hintikka, J. și Hintikka, M.B., „Scherlock Holmes confronts modern logic: toward a theory of information-seekingthrough questioning", în E.M. Barth și J.L. Martens (eds.), *Argumentation: Approaches to Theory Formation*, John Benjamins, Amsterdam, 1982, pp. 55-70.
Rescher, N., *Dialectics: A Controversy-Oriented Approach to the Theory of Knowledge*, SUNY Press, Albany, 1977.
Robinson, R., „Begging the question", *Analysis* 31, 1971, pp. 113-17

JAAKKO HINTIKKA [A.Z.]

Cercul de la Viena

Un grup de filosofi, oameni de știință și matematicieni, cunoscuți adesea sub numele colectiv de POZITIVIȘTI LOGICI, ce se întâlneau în Viena, sub conducerea lui Moritz SCHLICK, spre sfârșitul anilor '20 - '30. Atitudinea filosofică generală a Cercului de la Viena era anti-metafizică și „științifică", fiind caracterizată prin susținerea unui așa-numit „Principiu al VERIFICĂRII". Printre membri se numărau CARNAP, NEURATH, Herbert Feigl, Kurt Gödel și Friedrich Waismann. POPPER și REICHENBACH au fost asociați cu Cercul de la Viena, iar AYER și QUINE au participat și ei la întâlniri. Cercul de la Viena a fost puternic influențat de o anumită înțelegere (poate greșită) a filosofiei timpurii a lui WITTGENSTEIN. Schlick a fost asasinat de un student bolnav psihic în 1936, Popper (din punctul său de vedere) a „ucis" principiul verificării, iar anexarea Austriei de către Hitler, în 1938, a pus capăt întâlnirilor. Până la începutul celui de-al doilea război mondial majoritatea membrilor emigraseră în Anglia sau în Statele Unite.

ANDY HAMILTON [G.Ș.]

certitudine

Problemele ce privesc certitudinea sunt indisolubil legate de cele referitoare la SCEPTICISM. Căci mulți sceptici au susținut în mod tradițional că certitudinea este o condiție necesară a cunoașterii și au pretins, bineînțeles, că nu este posibilă cunoașterea certă. În parte pentru a evita scepticismul, anti-scepticii au susținut că certitudinea nu este o condiție necesară pentru cunoaștere (vezi PRAGMATISM: Lehrer, 1974; Dewey, 1960). Puțini anti-sceptici au susținut, împreună cu scepticii, că certitudinea este o condiție necesară a cunoașterii, ci împotriva scepticilor, că certitudinea este posibilă (Moore, 1959; Klein, 1981, 1990). Sarcina noastră este să oferim o caracterizare a certitudinii care să fie acceptabilă atât pentru sceptici, cât și pentru anti-sceptici. Căci un

asemenea acord constituie o condiție prealabilă a unei discuții interesante dintre ei.

Pare să fie clar faptul că certitudinea este o proprietate care poate fi atribuită fie unei persoane, fie unei opinii. Putem spune că o persoană, S, are o certitudine (is certain); sau putem spune că o propoziție (proposition) p este certă (certain). Cele două utilizări pot fi puse în legătură spunând că S poate să aibă o certitudine doar dacă p este suficient de întemeiată (Ayer, 1956). Voi urma exemplul majorității filosofilor, care consideră că cel de-al doilea sens al certitudinii, sens în care aceasta caracterizează o propoziție, este cel important din punctul de vedere al analizei epistemologice. O excepție este Unger, care apără scepticismul argumentând că certitudinea psihologică nu este posibilă (Unger, 1975).

Este foarte important să se observe, atunci când se definește certitudinea, că termenul are atât un sens absolut, cât și unul relativ. Putem spune, foarte grosier, că o propoziție este absolut certă doar dacă nu există nici o altă propoziție mai bine întemeiată decât ea (Chisholm, 1977).Dar noi spunem de obicei și că o propoziție este mai certă decât alta, presupunând că cea de-a doua, deși mai puțin certă, este totuși certă.

Unii filosofi, în special Unger(1975), au argumentat că singurul sens al certitudinii este cel absolut, iar sensul relativ este doar aparent. Chiar dacă argumentele sale sunt neconvingătoare (vezi Cargile, 1972; Klein, 1981), rămâne clar faptul că există un sens absolut și că acesta este sensul crucial pentru problemele referitoare la scepticism.

Să presupunem așadar că întrebarea interesantă este aceasta: Ce anume face ca o propoziție sau o opinie să fie absolut sigură?

Există mai multe moduri de a aborda această întrebare. Unii, precum Russell, consideră că o opinie este certă doar dacă nu există nici o posibilitate logică ca opinia respectivă să fie falsă (Russell, 1922). Conform acestei definiții, propoziții referitoare la obiecte fizice (obiecte care se găsesc în spațiu) nu pot fi certe. Totuși, această caracterizare a certitudinii ar trebui respinsă tocmai pentru că ea face ca problema existenței propozițiilor empirice absolut certe să fie neinteresantă. Căci ea concede prea ușor scepticului ideea imposibilității certitudinii în legătură cu obiectele fizice (Ayer, 1956; Moore, 1959). Această abordare nu este deci acceptabilă pentru anti-sceptici.

Alți filosofi au sugerat că ceea ce face ca o opinie să fie certă este rolul pe care îl joacă ea în setul opiniilor noastre actuale. WITTGENSTEIN, de exemplu, a sugerat că o opinie este certă doar dacă se poate apela la ea pentru a întemeia alte opinii, însă ea însăși nu are nevoie de întemeiere (Wittgenstein, 1969). Astfel, problema existenței opiniilor certe poate primi un răspuns prin simpla inspectare a practicilor noastre, verificând dacă există opinii care să joace rolul specificat. Această abordare nu ar fi acceptabilă pentru sceptici. Căci și ea face ca problema

existenței opiniilor absolut certe să fie neinteresantă. Problema nu este dacă există opinii care joacă acel rol, ci dacă există opinii care să fie îndreptățite să îl joace. Poate că practicile noastre nu sunt întemeiate.

Să ne întoarcem la caracterizarea aproximativă a certitudinii absolute pe care am oferit-o mai sus, anume aceea că o opinie p este certă doar dacă nu există nici o altă opinie care să fie mai bine întemeiată decât ea. Deși ea schițează o condiție necesară a certitudinii absolute și este preferabilă abordării wittgensteiniene menționate mai sus, ea nu captează în întregime sensul „certitudinii absolute". Scepticii ar argumenta că ea nu este suficient de tare. Căci, conform acestei caracterizări aproximative, ar fi posibil ca o opinie să fie absolut certă și totuși să existe bune temeiuri pentru a o pune la îndoială - atât timp cât ar exista bune temeiuri pentru a pune la îndoială orice propoziție la fel de întemeiată. În plus, a spune că o opinie este certă înseamnă, în parte, a spune că avem o garanție a adevărului ei. Această caracterizare aproximativă nu oferă nici o astfel de garanție.

Mai promițătoare pare să fie o caracterizare carteziană a conceptului de certitudine absolută. Această abordare spune, în mare, că o propoziție p este certă pentru S doar dacă S are temeiuri să creadă că p și nu există nici un fel de temeiuri pentru a pune p la îndoială. Aceste temeiuri pot fi caracterizate în diferite moduri (Firth, 1976; Miller, 1978; Klein, 1981, 1990). Un temei g pentru ca p să fie pus sub semnul îndoielii de către S ar putea fi, de exemplu, astfel încât (a) S să nu aibă temeiuri să respingă g și:

(b1) dacă g se adaugă opiniilor lui S, atunci negația lui p este întemeiată; sau

(b2) dacă g se adaugă opiniilor lui S, atunci p nu mai este întemeiată; sau

(b3) dacă g se adaugă opiniilor lui S, atunci p devine mai slab întemeiată (chiar dacă doar cu puțin mai slab întemeiată).

Deși condițiile (b1) și (b2) oferă un fel de garanție a adevărului lui p, aceste moduri de a înțelege temeiurile îndoielii par să nu capteze o trăsătură fundamentală a certitudinii absolute, așa cum este aceasta caracterizată în interpretarea pe care am prezentat-o, în mare, mai sus. Căci o propoziție p ar putea să fie imună la acele două tipuri de temeiuri g de îndoială și totuși o altă propoziție să fie „mai certă", în cazul în care pentru aceasta nu ar exista nici temeiuri de îndoială de tipul celor specificate în (b3). Astfel, doar (b3) poate oferi o parte a garanției necesare a adevărului lui p.

O interpretare de tipul celei conținute în (b3) poate oferi doar o parte a garanției respective, deoarece este vorba doar despre o garanție subiectivă a adevărului lui p. Sistemul de opinii al lui S va conține temeiuri adecvate pentru a-l asigura pe S de adevărul lui p deoarece

sistemul lui S va întemeia respingerea oricărei propoziţii care ar slăbi întemeierea lui p. Dar sistemul lui S ar putea să conţină opinii false şi să fie totuşi imun faţă de îndoială, în acest sens. Într-adevăr, însăşi p ar putea fi, în acest sens subiectiv, certă şi totodată falsă.

Este nevoie şi de o garanţie obiectivă. Putem capta o asemenea imunitate obiectivă faţă de îndoială dacă cerem, în mare, să nu existe nici o propoziţie adevărată, care, adăugată opiniilor lui S, ar duce la o slăbire (fie şi numai foarte uşoară) a întemeierii lui p. Spun „în mare" deoarece apare aici problema aşa-numitelor „dezminţiri ce induc în eroare"(misleading defeaters). Aceasta înseamnă că vor exista propoziţii adevărate care, adăugate opiniilor lui S, ar duce la slăbirea întemeierii lui p deoarece ele fac evidente anumite propoziţii false, care diminuează realmente întemeierea lui p. Este discutabil dacă acestea oferă temeiuri autentice pentru îndoială. Însă aceasta este o dificultate minoră ce poate fi depăşită (Klein, 1981, în special pp. 148-56). Important este însă de observat faptul că, dată fiind această caracterizare a imunităţii obiective faţă de îndoială, rezultă în mod obişnuit că p este adevărată şi că există un set de propoziţii adevărate în sistemul de opinii al lui S care o întemeiază pe p şi care sunt la rândul lor obiectiv imune faţă de îndoială.

Putem spune, astfel, că o opinie că p este absolut certă doar dacă ea este subiectiv şi obiectiv imună faţă de îndoială. Cu alte cuvinte, o propoziţie p este absolut certă pentru S dacă şi numai dacă (1) p este întemeiată pentru S şi (2) S are temeiuri să respingă orice propoziţie g care are proprietatea că dacă g este adăugată opiniilor lui S, întemeierea lui p este slăbită (fie şi numai foarte puţin) şi (3) nu există nici o propoziţie adevărată d care să aibă proprietatea că, dacă d este adăugată opiniilor lui S, atunci întemeierea lui p este slăbită (fie şi numai foarte puţin).

Aceasta este o interpretare a certitudinii absolute care satisface cerinţele scepticului. Dacă o propoziţie este certă în acest sens, ea este indubitabilă şi are garanţii atât subiective, cât şi obiective, ale adevărului său. În plus, această caracterizare a certitudinii nu duce automat la scepticism (vezi Klein, 1981, 1990). Astfel, aceasta este o interpretare a certitudinii care îndeplineşte sarcina noastră, care este aceea de a găsi o interpretare a certitudinii care să ofere condiţiile prealabile unei dezbateri între sceptic şi anti-sceptic.

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A.J., *The Problem of knowledge*, Macmillan, Londra, 1956.
Cargile, J., 'In replay to „A Defense of Scepticism" ', *Philosophical Review* 81, 1972, pp. 229-36.
Chisholm, R., *Theory of Knowledge*, ed. a 2-a, Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1977.
Dewey, J., *The Quest for Certainty*, Putnam, New York, 1960.
Firth, R., „The Anatomy of Certainty", *Philosophical Review* 76, 1976, pp. 3-27.

Klein, P., *Certainty, A Refutation of Scepticism,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1981.
Klein, P., „Epistemical compatibilsm and canonical beliefs", în M.D.Roth şi G. Ross(ed.), *Doubting, Contemporary Perspectives on Scepticism,* Kluwer, Boston, 1990, 99-117.
Klein, P. „Immune belief systems", *Philosophical Topics* 14, 1986, pp. 259-80.
Lehrer, K., *Knowledge,* Oxford University Press, Oxford, 1974.
Miller, R., „Absolute Certainty", *Mind* 87, 1978, 46-65.
Moore, G.E., *Philosophical Papers,* Macmillan, New York, 1959.
Russell, B., *Our Knowledge of the External World,* Londra, Allen and Unwin, 1922.
Unger, P., *Ignorance: A Case for Scepticism,* Oxford University Press, Oxford, 1975.
Wittgenstein, L., *On Certainty,* Blackwell, Oxford, 1969.

PETER D. KLEIN [A.Z.]

Chisholm, Roderick (1916-)

Chisholm este un filosof american important pentru diferite domenii ale filosofiei, precum epistemologia, metafizica şi etica. A fost student al Universităţii Brown, iar după absolvire şi-a continuat studiile la Harvard, între 1938 şi 1942. După încheierea studiilor a fost medic psiholog în armată. S-a întors la Universitatea Brown în 1947, unde a rămas până când s-a pensionat.

În 1942 Chisholm a publicat în *Mind* primul său articol de epistemologie, „The Problem of the speckled hen" („ Problema găinii pestriţe"). De atunci, el s-a ocupat de toate problemele majore ale epistemologiei. Cele mai importante dintre lucrările sale de epistemologie sunt Percepţia (*Perceiving,* 1957), *Fundamentele cunoaşterii* (*The Foundations of Knowing,* 1982) şi ediţiile din 1966, 1977 şi 1989 ale cărţii *Teoria cunoaşterii* (*Theory of Knowledge*). Rezultatul acestei munci este un sistem epis-temologic de o amploare şi de o subtilitate nedepăşite în secolul XX.

La baza acestui sistem stă conceptul fundamental de întemeiere, pe care Chisholm îl utilizează pentru a defini diferiţi termeni ai evaluării epistemice. În cea de-a treia ediţie a cărţii *Teoria cunoaşterii* (pe care o vom nota în continuare cu TC3), el defineşte termenul „dincolo de îndoiala rezonabilă" (beyond reasonable doubt) după cum urmează: p este dincolo de îndoiala rezonabilă pentru un individ S =df S are temeiuri mai puternice să creadă p decât să suspende judecata referitoare la p[2].

În plus, el defineşte situaţiile când p este certă (nu există nici o altă opinie pentru care S să aibă temeiuri mai puternice să o creadă), când p este evidentă (S are temeiuri la fel de puternice atât pentru a crede p,

2 Engl.: witholding judgement on p (N. t.)

cât şi pentru a suspenda judecata cu privire la ceea ce se opune lui p), când p este absolvită de răspundere epistemologică[3](S are temeiuri la fel de puternice atât pentru a crede p, cât şi pentru a suspenda judecata asupra lui p), când p este probabilă (S are temeiuri mai puternice pentru a crede p decât pentru a nu o crede) şi când p este contrabalansată (S are temeiuri la fel de puternice atâtpentru a crede p, cât şi pentru a nu o crede şi vice-versa).

Chisholm utilizează apoi aceşti termeni de evaluare epistemică pentru a formula un număr de principii epistemice. Principiile sunt formulate ca propoziţii condiţionale ale căror antecedente descriu condiţiile logic suficiente pentru aplicarea acestor termeni ai evaluării. În cazul cel mai simplu, un principiu va spune că dacă anumite condiţii non-epistemice sunt satisfăcute (de ex., condiţii referitoare la ceea ce S crede, la experienţele sale etc.), atunci o propoziţie S are pentru S un anumit statut epistemic (de ex., este evidentă sau dincolo de îndoiala rezonabilă pentru S).

Definiţiile de mai sus ne sugerează să înţelegem acest statut în termenii unui concept al întemeierii care nu este definit. Astfel, proiectul epistemologic al lui Chisholm poate fi văzul ca omologul unui proiect din etică care încearcă să descrie diferite seturi de condiţii ne-morale care sunt suficiente pentru a face ca o acţiune să fie corectă din punct de vedere moral. Filosofii moralei care încearcă să realizeze acest proiect nu sunt de acord cu utilitariştii, deoarece pentru utilitarişti nu există decât o sursă a obligaţiei morale - şi anume, utilitatea. Aceşti filosofi ai moralei ne-utilitarişti insistă că există şi alte surse, care nu privesc în mod direct maximizarea fericirii. Egalitatea şi cinstea, de exemplu, se află de obicei printre candidaţi. Analog, Chisholm insistă că nu există numai o sursă a întemeierii epistemice.

Sursele principale ale întemeierii empirice sunt, în sistemul lui Chisholm, auto-prezentarea (self-presentation) (a anumitor tipuri de stări psihologice - de ex., gânduri, dorinţe, intenţii şi simţăminte), percepţia, memoria, opinia cuplată cu lipsa unei coerenţe negative şi, în sfârşit, coerenţa pozitivă cu anumite situaţii epistemice pozitive precedente. Pentru fiecare dintre aceste surse, Chisholm propune un principiu epistemic care descrie condiţiile în care aceste surse au drept rezultat întemeierea. Principiul pe care îl propune, de exemplu, pentru stările psihologice care se auto-înfăţişează este următorul (TC3, 19): „Dacă proprietatea de a fi F se auto-înfăţişează, dacă S este F şi crede despre sine că este F, atunci este cert că el este F".

Chisholm are reputaţia unuia dintre cei mai de seamă FUNDAŢIONIŞTI ai secolului XX. Dar, după cum se vede clar din lista de mai sus a surselor întemeierii, el este şi un COERENTIST. Totuşi, spre deosebire de un coerentist pur, el nu consideră că relaţiile de coerenţă

3 Engl.: epistemollogically in the clear (N. t.)

pozitivă reprezintă singura sursă a întemeierii empirice. Într-adevăr, el nu crede că coerența pozitivă poate conferi întemeiere propozițiilor în favoarea cărora nu există nici un alt temei. Coerența nu poate crea întemeierea ex nihilo. Pe de altă parte, ea poate întări întemeierea propozițiilor care dispun și de o altă sursă de întemeiere.

O cheie pentru a înțelege modul în care Chisholm interpretează în general epistemologia este înțelegerea statutului metafizic al principiilor sale. Pentru aceasta este necesar să se înțeleagă statutul conceptului fundamental al întemeierii, pe care el îl utilizează pentru a-și defini termenii de evaluare epistemică. După Chisholm, conceptul de bază este un concept pe care noi îl aducem în epistemologie. Noi putem identifica acele cazuri în care opiniile sunt evident întemeiate doar datorită faptului că avem o idee pre-filosofică despre întemeiere și tocmai această capacitate, spune el, este cea care permite realizarea proiectului epistemologic. Astfel, în ceea ce privește metoda epistemologică, el este un particularist. El începe prin examinarea cazurilor particulare de opinii pe care le consideră întemeiate, iar apoi încearcă să abstragă din aceste cazuri condiții generale ale întemeierii, pe care le exprimă sub forma principiilor epistemice.

Mai există o presupoziție importantă care determină felul în care concepe Chisholm acest concept fundamental al întemeierii. El presupune că noi putem să ne îmbunătățim și să ne corectăm opiniile prin reflecție, eliminându-le pe cele neîntemeiate și adăugând altele care sunt întemeiate (TC3, 1 și 5). Această presupoziție acționează ca o constrângere, atunci când încercăm să utilizăm cazuri particulare de opinii întemeiate pentru a formula condiții generale ale întemeierii. Ea ne obligă să căutăm condiții la care să avem acces prin reflecție, căci altminteri nu am avea temeiuri să credem că am putea să eliminăm opiniile neîntemeiate și să adăugăm opinii întemeiate doar prin reflecție. Aceasta revine, de fapt, la a spune că ea ne obligă să fim internaliști (vezi EXTERNALISM/INTERNALISM).

Conceptul fundamental al întemeierii pe care îl aducem în epistemologie este vag, spune Chisholm. El nu crede însă că acest concept trebuie să rămână vag. El crede, dimpotrivă, că prin formularea principiilor epistemice, conceptul devine din ce în ce mai puțin vag, până când suntem în stare să îi dăm, în cele din urmă, o caracterizare precisă. El îi dă o caracterizare în termenii unor cerințe etice pe care trebui să le îndeplinim atunci când avem o opinie și atunci când suspendăm judecata. A spune, de exemplu, că S are temeiuri mai puternice să creadă că p decât să suspende judecata în privința lui p (i.e. a spune că p este dincolo de îndoiala rezonabilă pentru S) înseamnă că lui S i se cere să prefere prima alternativă celei de-a doua (TC3, 59).

În schimb, Chisholm concepe aceste cerințe etice ca fiind supervenient față de anumite stări ne-normative. Și anume, ele sunt superve-

niente față de stările noastre conștiente (TC3, 60). Ca atare, o propoziție nu ar putea avea un statut epistemic diferit de cel pe care îl are pentru noi, fără ca stările noastre conștiente să fie diferite.

Așadar, Chisholm înțelege statutul metafizic al principiilor sale astfel: el le vede ca adevăruri necesare, iar adevărurile pe care le exprimă ele vizează în ultimă instanță relațiile dintre stările noastre conștiente de la un moment dat și cerințele etice impuse opiniilor noastre și suspendării judecăților noastre.

Această concepție, combinată cu particularismul lui Chisholm, duce la o poziție pe care el o numește „COGNITIVISM CRITIC" („Critical Cognitivism") (TC3, 124-34),și pe care o vede ca o alternativă la scepticismul, intuiționismul și reducționismul epistemologic (și etic, de asemeni). Spre deosebire de sceptici, Chisholm pornește de la presupoziția că unele dintre opiniile noastre sunt întemeiate și că unele reprezintă, într-adevăr, cunoaștere. Spre deosebire de intuiționiști, el neagă faptul că am avea vreo facultate specială care să ne spună care opinii sunt întemeiate (tot așa precum neagă că am avea vreo facultate specială care să ne spună care acțiuni sunt bune (right)). Și, spre deosebire de reducționiști, el neagă că adevărurile epistemologice pot fi reduse la adevăruri empirice. Relația dintre aceste două tipuri de adevăr este aceea de superveniență.

Vezi și DOCTRINA SIMȚULUI COMUN ȘI COGNITIVISM CRITIC; CRITERII ȘI CUNOAȘTERE; ETICA ȘI EPISTEMOLOGIE; EPISTEMOLOGIE MORALĂ; FENOMENALISM; PROBLEMA CRITERIULUI; REID.

SCRIERI

„The problem of the speckled hen", *Mind*, 51, 1942, 71-9.

Perceiving: A Philosophical Study, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1957.

The Foundations of Knowing, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Theory of Knowledge, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966, 1977 și 1989.

RICHARD FOLEY [A.Z.]

coerentism

Coerența deține un rol principal pe scena cunoașterii. Există teorii coerentiste ale opiniei, ale adevărului și ale cunoașterii. Acestea se combină în diferite moduri pentru a produce teorii ale cunoașterii. Vom începe prin a trata opinia și vom ajunge, prin întemeiere, la adevăr. Teoriile coerentiste ale opiniei privesc conținutul opiniilor. Gândiți-vă la o opinie pe care o aveți acum, opinia că citiți o pagină dintr-o carte. Ce anume face ca această opinie să fie opinia care este? Ce anume face ca

ea să fie opinia că citiți o pagină dintr-o carte și nu opinia că aveți un centaur în grădină?

Un răspuns este că opinia respectivă are un loc sau un rol coerent în cadrul unui sistem de opinii. Percepția influențează opinia. Răspunzi la stimulii senzoriali crezând că citești o pagină dintr-o carte și nu că ai un centaur în grădină. Opinia influențează acțiunea. Dacă tu crezi că citești o pagină vei acționa altfel decât dacă tu crezi ceva în legătură cu un centaur. Totuși, percepția și acțiunea subdetermină conținutul opiniei. Aceiași stimuli pot produce opinii diferite, iar opinii diferite pot produce aceeași acțiune. Ceea ce îi dă unei opinii conținutul pe care aceasta îl are este rolul pe care ea îl joacă într-o rețea de relații în care se află cu alte opinii - cum ar fi, de exemplu, rolul ei în inferență și în implicație. Din opinia că citesc o pagină dintr-o carte eu deduc altceva decât din orice altă opinie, tot așa cum deduc acea opinie din altceva decât deduc alte opinii.

Input-ul percepției și output-ul acțiunii se adaugă rolului central pe care îl joacă relațiile sistematice pe care o opinie le are cu alte opinii, însă conținutul particular al unei opinii este dat de aceste relații sistematice. Acestea constituie sursa fundamentală a conținutului opiniilor. Aici intervine rolul coerenței. O opinie are conținutul pe care îl are datorită modului în care ea este coerentă cu un sistem de opinii (Rosenberg, 1988). În ceea ce privește teoriile coerentiste referitoare la conținutul opiniilor, se poate face o distincție între teorii coerentiste slabe și teorii coerentiste tari. Teoriile coerentiste slabe afirmă că coerența constituie un factor determinant al conținutului opiniei. Teoriile coerentiste tari afirmă că coerența constituie singurul factor determinant al conținutului opiniei.

Dacă ne îndreptăm atenția asupra întemeierii, vom întâlni un grup asemănător de teorii coerentiste. Ce anume face ca o opinie să fie întemeiată, iar o altă opinie să nu fie? Răspunsul este: coerența ei cu sistemul prealabil de opinii în care se încadrează. Există și aici o distincție între teorii coerentiste slabe și tari. Teoriile slabe susțin că coerența unei opinii cu sistemul prealabil de opinii constituie un factor determinant al întemeierii, alți factori fiind de obicei percepția, memoria și intuiția. Prin contrast, teoriile tari susțin că întemeierea este exclusiv o chestiune de coerență a opiniei cu un sistem prealabil de opinii. Mai există totuși și o altă distincție, care întretaie distincția dintre teorii tari și teorii slabe ale întemeierii. Este vorba despre distincția dintre teorii coerentiste pozitive și teorii coerentiste negative ale întemeierii (Pollock, 1986). O teorie coerentistă pozitivă afirmă că, dacă o opinie este coerentă cu un sistem prealabil de opinii, atunci opinia este întemeiată. O teorie coerentistă negativă afirmă că dacă o opinie nu este coerentă cu un sistem prealabil de opinii, atunci opinia nu este întemeiată. Putem formula această distincție spunând că, potrivit unei teorii coerentiste pozitive, coerența

are puterea de a produce întemeiere, în timp ce, potrivit unei teorii coerentiste negative, ea are doar puterea de a anula întemeierea.

O teorie coerentistă tare a întemeierii este o combinație între o teorie pozitivă şi una negativă. Ea spune că o opinie este întemeiată dacă şi numai dacă este coerentă cu un sistem prealabil de opinii.

Să ilustrăm distincțiile de mai sus printr-un exemplu. Teoriile coerentiste ale întemeierii şi ale cunoaşterii au fost respinse cel mai adesea ca nefiind capabile să dea seama de cunoaşterea ce se bazează pe percepție (Audi, 1988; Pollock, 1986) şi va fi, de aceea, cel mai potrivit să luăm în considerare un astfel de exemplu, care va servi drept un fel de test critic.

Să presupunem că o persoană, să o numim Trust, lucrează cu un instrument ştiințific care are un etalon pentru măsurarea temperaturii lichidului dintr-un recipient. Etalonul este marcat în grade. Persoana se uită la etalon şi vede că acesta indică 105 grade. Ce temeiuri are ea pentru o opinie şi de ce? Are ea temeiuri să creadă, de exemplu, că lichidul din recipient are 105 grade? Evident, acest lucru depinde de opiniile ei prealabile. Un susținător al unei teorii coerentiste slabe ar putea argumenta că, deşi opinia ei că vede figura 105 este întemeiată imediat ca dată senzorială imediată, fără a se apela la un sistem prealabil, opinia că lichidul din recipient are 105 grade rezultă din coerența cu un sistem prealabil de opinii care confirmă că figura 105 reprezintă indicatorul de 105 grade de pe un etalon care măsoară temperatura lichidului din recipient. Acest tip de coerentism slab combină coerența cu datele direct perceptibile, ca bază a întemeierii, pentru a da seama de întemeierea opiniilor noastre.

O teorie coerentistă tare va merge mai departe decât tezele teoriei coerentiste slabe şi va afirma că întemeierea tuturor opiniilor, inclusiv a opiniei cuiva că vede figura 105 sau chiar a unor opinii mai prudente decât aceasta, rezultă din coerența cu un sistem prealabil de opinii. În favoarea acestei teorii coerentiste tari se poate argumenta în diferite moduri. O linie de argumentare ar consta în apelul la teoria coerentistă a conținutului opiniilor. Dacă conținutul opiniei obținute prin percepție rezultă din relațiile ei cu alte opinii dintr-un sistem, se poate argumenta că şi întemeierea opiniei obținute prin percepție rezultă din relațiile ei cu alte opinii din sistem. Se poate totuşi argumenta în favoarea teoriei coerentiste tari fără a presupune valabilitatea teoriei coerentiste referitoare la conținutul opiniilor. Este posibil ca unele opinii să aibă în mod atomar conținutul pe care îl au, dar întemeierea pe care o avem noi pentru a le crede să fie rezultatul coerenței. Să considerăm opinia foarte prudentă că eu văd o figură. Cum ar putea întemeierea acestei opinii să fie rezultatul coerenței cu un sistem prealabil de opinii? Ce ar putea să ne spună sistemul prealabil, pentru a ne întemeia opinia? Sistemul nostru conține o teorie simplă şi fundamentală privind relația noastră cu lumea. Referitor la chestiunea particulară în discuție, noi credem că putem

distinge o figură atunci când o vedem, că suntem demni de încredere în privinţa unor asemenea chestiuni simple precum dacă vedem în faţa noastră o figură sau nu. Putem, prin experienţă, să ajungem să credem că uneori noi credem că vedem în faţa noastră o figură, pe când acolo nu se află de fapt nimic, ca, de exemplu, în cazul în care vedem o imagine proiectată şi să credem deci că nu suntem perfecţi, că ne putem înşela, dar că, cu toate acestea, suntem în general demni de încredere. Mai mult, atunci când Trust vede figura 105, ea crede că împrejurările nu sunt acelea în care ea s-ar înşela. Lumina este bună, figurile numerice sunt mari, uşor de distins, ş.a.m.d. Acestea sunt opiniile lui Trust care îi spun că opinia ei că vede o figură este întemeiată. Opinia ei că vede o figură este întemeiată datorită modului în care este susţinută de celelalte opinii ale sale. Ea este coerentă cu acele opinii şi este astfel întemeiată.

Există diverse moduri de a înţelege natura acestei susţineri sau coerenţe. Un mod este de a considera că Trust inferă, din celelalte opinii, că opinia ei este adevărată. Această inferenţă poate fi interpretată ca INFERENŢĂ CĂTRE CEA MAI BUNĂ EXPLICAŢIE (Harman, 1973; Goldman, 1988; Lycan, 1988). Date fiind opiniile ei prealabile, cea mai bună explicaţie pe care o are Trust pentru existenţa opiniei că vede o figură este faptul că vede într-adevăr o figură. Putem astfel înţelege coerenţa ca inferenţă către cea mai bună explicaţie, bazată pe un sistem prealabil de opinii. Deoarece în general noi nu suntem conştienţi de aceste inferenţe, inferenţele trebuie interpretate ca inferenţe inconştiente, ca prelucrare a informaţiei, bazată pe sau având acces la sistemul prealabil. S-ar putea obiecta acestei interpretări că nu toate inferenţele care întemeiază sunt explicative, ceea ce poate duce, în consecinţă, la o interpretare mai generală a coerenţei, ca o competiţie încununată de succes, bazată pe un sistem prealabil de opinii (BonJour, 1985; Lehrer, 1990). Opinia unei persoane că vede o figură intră în competiţie cu teza că ea nu o vede, cu teza că ea se înşeală şi cu alte obiecţii sceptice. Sistemul prealabil îi oferă persoanei informaţia că ea este demnă de încredere şi îi dă astfel posibilitatea de a întâmpina aceste obiecţii. O opinie este coerentă cu un sistem prealabil de opinii doar dacă acesta îi dă persoanei posibilitatea de a întâmpina obiecţiile sceptice şi îi întemeiază astfel opinia. Aceasta este o teorie coerentistă tare standard a întemeierii (Lehrer, 1990).

Relaţia dintre teoriile coerentiste pozitive şi negative poate fi uşor ilustrată în termenii teoriei coerentiste standard. Dacă o anumită obiecţie la adresa unei opinii nu poate fi întâmpinată în termenii sistemului prealabil de opinii al unei persoane, atunci opinia acelei persoane nu este întemeiată. Întorcându-ne la Trust, să presupunem că ei i s-a spus că pe etalonul său a fost instalată o lumină de avertisment care să îi arate când acesta nu funcţionează corect şi că, atunci când lumina roşie este aprinsă, etalonul nu funcţionează bine. Să presupunem că atunci când ea vede

indicația 105, ea vede și că lumina roșie este aprinsă. Să ne imaginăm, în sfârșit, că aceasta este pentru prima dată când lumina roșie se aprinde, iar Trust, care a avut întotdeauna încredere în etalon, după ce a lucrat cu acesta ani la rând, crede ceea ce îi indică el, anume, că lichidul din recipient are 105 grade. Deși ea crede ceea ce citește, opinia sa că lichidul din recipient are 105 grade nu este întemeiată, deoarece ea nu este coerentă cu opinia prealabilă că etalonul nu funcționează bine. Astfel, teoria coerentistă negativă ne spune că opinia ei despre temperatura conținutului recipientului nu este întemeiată. Prin contrast, atunci când lumina roșie nu este aprinsă iar sistemul prealabil al lui Trust îi spune că, în asemenea condiții, etalonul este un indicator demn de încredere al temperaturii lichidului din recipient, atunci opinia ei este întemeiată. Teoria coerentistă pozitivă ne spune că opinia ei este întemeiată deoarece este coerentă cu sistemul ei prealabil de opinii.

Teoriile coerentiste ale întemeierii schițate și exemplificate mai sus au o trăsătură comună și anume, ele sunt ceea ce se numește teorii internaliste ale întemeierii (vezi EXTERNALISM/INTERNALISM). Ele sunt teorii care afirmă că coerența este o chestiune ce ține de relațiile interne dintre opinii, iar întemeierea este o chestiune ce ține de coerență. Dacă întemeierea este doar o chestiune de relații interne între opinii, există posibilitatea ca relațiile interne să nu corespundă nici unei realități exterioare. Se poate ridica obiecția: cum poate un concept al întemeierii totalmente subiectiv, intern, să dea seama de diferența dintre opinia care este doar adevărată, care poate să nu fie nimic mai mult decât o presupunere norocoasă și cunoaștere, care trebuie să fie întemeiată pe o anumită legătură dintre condițiile interne subiective și realitățile exterioare obiective?

Răspunsul este că acest concept nu poate da seama de această diferență și că pentru cunoaștere este necesar ceva mai mult decât opinia adevărată și întemeiată. Oricum, acest rezultat a fost stabilit independent de considerațiile privind teoriile coerentiste ale întemeierii. Putem formula ceea ce se cere în plus spunând că întemeierea trebuie să nu fie dezmințită prin erori din sistemul prealabil de opinii. O întemeiere nu este dezmințită prin erori (is undefeated) doar dacă orice corectare a unor astfel de erori din sistemul prealabil ar menține întemeierea opiniei pe baza sistemului corectat. Astfel, conform acestui tip de teorie coerentistă pozitivă, cunoașterea înseamnă opinie adevărată care este coerentă cu sistemul prealabil de opinii și cu versiunile corectate ale acelui sistem. Pe scurt, cunoașterea înseamnă opinie adevărată plus întemeierea care rezultă din coerență și care nu este dezmințită prin erori (Lehrer, 1990). Legătura dintre condițiile interne subiective ale opiniei și realitățile exterioare obiective rezultă din cerința ca opiniile noastre despre relațiile dintre acele condiții și realități să fie corecte. În exemplul dat, Trust crede că condițiile interne subiective ale experienței ei senzoriale și ale opiniilor

ei bazate pe percepție sunt conectate într-un mod demn de încredere cu realitatea exterioară obiectivă a temperaturii lichidului din recipient. Această opinie prealabilă este esențială pentru întemeierea opiniei sale că temperatura lichidului din recipient este de 105 grade, iar corectitudinea acestei opinii prealabile este necesară pentru ca întemeierea să nu fie anulată. Astfel, sistemul nostru prealabil de opinii conține o teorie simplă despre relația noastră cu lumea exterioară, teorie care întemeiază anumite opinii ale noastre care sunt coerente cu acel sistem. Pentru ca această întemeiere să ducă la cunoaștere, această teorie trebuie să conțină suficient de puține erori, asfel încât coerența să fie menținută în versiunile corectate ale sistemului nostru prealabil de opinii. Corectitudinea acelei teorii simple furnizează legătura dintre condițiile interne și realitățile exterioare.

Teoria coerentistă a adevărului apare în mod firesc dintr-o problemă ridicată de teoria coerentistă a întemeierii. Problema este că oricine caută să afle dacă posedă cunoaștere este limitat la căutarea coerenței dintre opiniile sale. Experiențele senzoriale pe care le are sunt mute până când sunt reprezentate în forma unor opinii obținute din percepție. Opiniile constituie motorul care pune în mișcare întemeierea. Dar ce garanție avem că întemeierea noastră se bazează pe opinii adevărate? Ce temeiuri avem să credem că nici una dintre întemeierile noastre nu este anulată? Teama că am putea să nu avem nici unul, că opiniile noastre ar putea fi produse de vreun demon sau om de știință care ne înșeală, duce la problema de a reduce adevărul la vreo formă, eventual ideală, de întemeiere (Rescher, 1973; Rosenberg, 1980). Această reducție ar anula ruptura sceptică amenințătoare dintre întemeiere și adevăr. Să presupunem că o opinie este adevărată dacă și numai dacă este întemeiată ideal pentru o anumită persoană. Pentru această persoană nu ar exista prăpastia dintre întemeiere și adevăr sau dintre întemeiere și întemeiere neanulată. Adevărul ar însemna coerență cu un sistem ideal prealabil de opinii, eventual un sistem care exprimă consensul dintre sistemele de opinii sau convergența către consens. Această concepție este atractivă din punct de vedere teoretic datorită reducției pe care o promite, însă pare să fie vulnerabilă față de obiecții serioase. Una dintre acestea este că există un consens asupra faptului că putem să ne înșelăm cu toții, cel puțin în privința unor probleme cum ar fi originea universului. Dacă există un consens asupra faptului că ne putem înșela cu toții în privința unui lucru, atunci sistemul de opinii care exprimă consensul nostru va respinge identificarea adevărului cu consensul. În consecință, identificarea adevărului cu coerența cu un sistem de opinii care exprimă consensul nostru este ea însăși incoerentă.

Teoriile coerentiste ale conținutului opiniilor noastre și ale întemeierii lor sunt ele însele coerente cu sistemele noastre prealabile de opinii, însă nu și teoriile coerentiste ale adevărului. Un apărător al coerentismului trebuie să accepte ruptura logică dintre opinia întemeiată și adevăr, însă el poate să considere că puterile sale sunt suficiente pentru a depăși

această ruptură şi a produce cunoaştere. Această concepţie este, în orice caz, coerentă.

Vezi şi CONCEPT; PROBLEMA LUI GETTIER; ADEVĂR.

BIBLIOGRAFIE

Audi, R., *Belief, Justification and Knowledge*, Wadsworth, Belmont, 1988.
Bender, J. (ed.), *The Current State of the Coherence Theory*, Kluwer, Dordrecht, 1989.
BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1985.
Chisholm, R.M., *Theory of Knowledge* ed a 3-a, Prentice-Hall; Englewood Cliffs, 1989.
Goldman, A. *Empirical Knowledge*, University of California Press, Berkeley, 1988.
Harman, G., *Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1973.
Lehrer, K., *Theory of Knowledge*, Westview, Boulder, 1990.
Lycan, W.G., *Judgement and Justification*, Cambridge University Press, New York, 1988.
Pollock, J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.
Rescher, N., *The Coherence Theory of Truth*, Oxford University Press, Oxford, 1973.
Rosenberg, J., *One World and Our Knowledge of it*, Reidel, Dordrecht, 1980.

KEITH LEHRER [A.Z.]

cogito

Numele dat faimosului aforism al lui Descartes „gândesc, deci exist" (je pense, donc je suis; în latină: cogito ergo sum). Expresia franceză apare în *Discurs asupra metodei* (1637); formularea latină, în *Principiile filosofiei* (1644). Termenul „cogito" este utilizat de obicei de comentatori pentru a se referi nu doar la aforism, ci şi la întregul proces de raţionare prin care meditatorul devine conştient de existenţa indubitabilă a subiectului gânditor. Concepţia definitivă a lui Descartes în ceea ce priveşte acest proces se găseşte în *Meditaţia a doua*, unde autorul spune că „Faptul că sunt, că exist (sum, existo) este cu necesitate adevărat ori de câte ori este pus de mine în discuţie sau conceput de mintea mea".

Vezi şi DESCARTES; CUNOAŞTERE DE SINE ŞI IDENTITATE CU SINE.

BIBLIOGRAFIE

Hintikka, J., „Cogito ergo sum: inference or performance?", *Philosophical Review* 72, 1964, pp. 3-32: retipărită în W. Doney (ed.) *Descartes: A collection of critical essays*, Macmillan, Londra, 1968.

Williams, B. „The certainty of Cogito", în W. Doney (ed.), *Descartes: A collection of critical essays*, Macmillan, Londra, 1968.

JOHN COTTINGHAM [A.Z.]

concepte

Stările mentale au conținuturi: o opinie poate avea conținutul că eu voi prinde trenul, o speranță poate avea conținutul că primul ministru va demisiona. Un concept este ceva care este capabil de a fi un constituent al unor astfel de conținuturi. Mai exact, un concept este un mod de a gândi despre ceva - un anume obiect sau proprietate sau relație sau o altă entitate.

Mai multe concepte diferite pot fi, fiecare dintre ele, moduri de a gândi despre același obiect. O persoană se poate gândi la ea însăși în modul persoanei întâi sau se poate gândi la ea însăși ca fiind soțul lui Mary Smith sau ca fiind persoana care se găsește acum într-o anumită cameră. În general, un concept c este distinct de un concept d dacă este posibil ca o persoană să creadă, în mod rațional, că „c este în cutare fel", fără să creadă și că „d este în cutare fel". Așa cum cuvintele pot fi combinate pentru a forma propoziții structurate, conceptele au fost și ele concepute ca fiind combinabile în conținuturi structurate complexe. Când aceste conținuturi complexe sunt exprimate în limba engleză prin propoziții care conțin „că...", precum în exemplele noastre de început, ele vor fi capabile de a fi adevărate sau false, în funcție de felul în care este lumea.

Conceptele trebuie distinse de stereotipuri și concepții. Spionul stereotipic poate fi un individ cu o funcție oficială, de nivel mediu, lipsit de noroc și având nevoie de bani. Cu toate acestea, putem ajunge să aflăm că Anthony Blunt, istoric al artei și supraveghetor al tablourilor reginei, este un spion; noi putem să ajungem să credem că ceva cade sub un concept, necrezând cu fermitate, în același timp, că același lucru cade sub stereotipul asociat cu conceptul. În mod similar, concepția unei persoane despre un aranjament drept, care să rezolve disputele, poate implica ceva asemănător sistemelor legale vestice. Însă, fie că aranjamentul ar fi corect, fie că nu, este perfect inteligibil ca cineva să respingă această concepție, argumentând că ea nu asigură, în mod adecvat, elementele de corectitudine și respect care sunt cerute de conceptul de dreptate.

O teorie a unui anumit concept trebuie să fie distinsă de o teorie a obiectului sau obiectelor pe care el le selectează. Teoria conceptului este parte a teoriei gândirii și a epistemologiei, iar o teorie a obiectului sau obiectelor este parte a metafizicii și ontologiei. Unele figuri din istoria filosofiei - și, probabil, chiar și unii dintre contemporanii noștri - sunt vulnerabili la acuzația de a nu fi respectat pe deplin distincția dintre cele două feluri de teorii. Descartes pare să fi trecut de la faptele despre indubitabilitatea gândului „Eu gândesc", conținând modul de gândire la persoana întâi, la concluzii despre natura nematerială a obiectului care

era el însuşi. Însă, deşi scopurile unei teorii a conceptelor sunt distincte de scopurile unei teorii a obiectelor, se cere ca fiecare teorie să aibă o explicaţie adecvată a relaţiilor sale cu cealaltă teorie. O teorie a conceptelor este inacceptabilă dacă ea nu oferă nici o explicaţie a modului în care conceptul este capabil să selecteze obiectele pe care, în mod evident, le selectează. O teorie a obiectelor este inacceptabilă dacă face imposibil de înţeles modul în care noi putem avea concepte ale acelor obiecte.

O întrebare fundamentală pentru filosofie este: ce individuează un concept dat - adică, ce îl face să fie cel care este, mai degrabă decât oricare alt concept? Un răspuns, care a fost elaborat în detaliu, e acela că este imposibil să dai un răspuns netrivial la această întrebare (Schiffer, 1987). O abordare alternativă, preferată de prezentul autor, adresează întrebarea pornind de la ideea că un concept este individuat prin condiţia ce trebuie satisfăcută pentru ca un subiect să deţină acel concept şi, de asemeni, să fie capabil de a avea opinii şi alte atitudini ale căror conţinuturi au conceptul drept constituent. Aşadar, pentru a lua un caz simplu, se poate sugera că acel concept logic, este individuat prin această condiţie: pentru a poseda conceptul unic C, subiectul trebuie să găsească aceste forme de inferenţă drept constrângătoare, fără a le întemeia prin inferenţe sau informaţii suplimentare[4]: din oricare două premise A şi B poate fi inferat ACB; şi din oricare premisă ACB poate fi inferat fiecare dintre A şi B. Din nou, un concept relativ observaţional precum cel de rotund poate fi individuat, în parte, prin enunţarea faptului că subiectul consideră constrângătoare conţinuturile determinate ce conţin conceptul, atunci când are anumite genuri de percepţie şi, în parte, prin punerea în relaţie a acelor judecăţi care conţin conceptul şi care nu sunt bazate pe percepţia a celor judecăţi ce sunt. Un enunţ care individuează un concept spunând ce se cere pentru ca un subiect să posede acel concept poate fi descris ca oferind condiţia de deţinere a conceptului.

O condiţie de deţinere a unui anumit concept poate, efectiv, să facă uz de acel concept. Astfel face şi condiţia de deţinere a conceptului. De asemeni, ne putem aştepta să utilizăm concepte relativ observaţionale în determinarea tipului de experienţe ce trebuie menţionate în condiţiile de deţinere a conceptelor relativ observaţionale. Ceea ce trebuie să evităm este menţionarea ca atare a conceptului în chestiune, în conţinutul atitudinilor atribuite subiectului în condiţia de deţinere. Altminteri, noi am presupune deţinerea conceptului într-o explicaţie ce era destinată să elucideze deţinerea lui. Discutând despre ceea ce consideră subiectul ca fiind constrîngător, condiţiile de deţinere pot respecta şi o intuiţie a lui WITTGENSTEIN din perioada târzie: că stăpânirea unui concept de către

4 Engl.: it is the unique concept C to possess which a thinker has to find these forms of inference compelling, without basing them on any further inference or information (N.t.)

un subiect este indisolubil legată de modul în care el consideră firesc să continue să aplice conceptul în cazuri noi.

Uneori, o familie de concepte are această proprietate: nu este posibil să stăpâneşti pe oricare dintre membrii familiei de concepte fără a le stăpâni pe celelalte. Două dintre familiile de concepte care au, în mod plauzibil, acest statut sunt acestea: familia care constă în unele concepte simple, 0, 1, 2, ..., din numerele naturale şi conceptele corespondente ale cuantificatorilor numerici, există 0 în cutare fel, există 1 în cutare fel, ... şi familia care constă în conceptele opinie şi dorinţă. Asemenea familii au ajuns să fie cunoscute ca „holisme locale". Un HOLISM local nu preîntâmpină individuaţia unui concept prin condiţia sa de deţinere. Mai degrabă el cere ca toate conceptele din familie să fie individuate simultan. Astfel, cineva ar spune ceva de forma aceasta: opinia şi dorinţa formează unica pereche de concepte C1 şi C2, astfel încât, pentru ca un subiect să le deţină, trebuie să satisfacă cutare condiţie ce implică subiectul, C1şi C2. Pentru ca aceste condiţii de deţinere şi altele să individueze corect, este necesar să existe o ierarhizare a conceptelor tratate. Condiţiile de deţinere a conceptelor mai înalte în grad trebuie să presupună numai deţinerea conceptelor de la aceleaşi nivele sau de la nivele mai joase în ierarhie.

O condiţie de deţinere poate, în diverse moduri, să facă deţinerea unui anume concept, de către un subiect, dependentă de relaţiile subiectului cu mediul său. Multe condiţii de deţinere vor menţiona legăturile dintre un concept şi experienţa perceptivă a subiectului. Experienţa perceptivă reprezintă lumea ca fiind într-un anume fel. Este discutabil faptul că singura explicaţie satisfăcătoare a ceea ce înseamnă că experienţa perceptivă reprezintă lumea într-un anume fel trebuie să se refere la relaţiile complexe ale experienţei cu mediul subiectului. Dacă aşa stau lucrurile, atunci menţionarea unor astfel de experienţe într-o condiţie de deţinere va face deţinerea acelui concept dependentă, în parte, de relaţiile cu mediul ale subiectului. Burge (1979) a argumentat şi el, pornind de la intuiţiile privind anumite exemple, că, chiar dacă rămân constante proprietăţile şi relaţiile subiectului care nu ţin de mediu, conţinutul conceptual al stării lui mentale poate varia, dacă variază şi mediul social al gânditorului. O condiţie de deţinere care individuează în mod corect un astfel de concept trebuie să ia în considerare relaţiile sociale ale subiectului, în particular, relaţiile sale lingvistice.

Conceptele au o dimensiune normativă - acesta este un fapt subliniat energic de către Kripke. Pentru orice judecată al cărei conţinut implică un concept dat, există o condiţie de corectitudine pentru acea judecată, o condiţie ce este dependentă parţial de identitatea conceptului. Caracterul normativ al conceptelor se extinde şi pe teritoriul temeiurilor pe care le are un subiect de a concepe judecăţi. Percepţia vizuală a unui subiect poate da acestuia un bun temei pentru a judeca „Acel om este chel"; ea nu îi dă, prin ea însăşi, un bun temei pentru a judeca:

„Rostropovich este chel", chiar dacă omul pe care îl vede este Rostropovich. Toate aceste conexiuni normative trebuie explicate printr o teorie a conceptelor. O abordare a acestor chest uni este de a privi către condiţia de deţinere a unui concept şi de a lua în considerare cum este fixat, prin concept, referentul său, împreună cu lumea. O propunere este că referentul conceptului este acel obiect (sau proprietate sau funcţie) ce face ca practicile judecăţii şi inferenţei menţionate în condiţia de deţinere să conducă totdeauna la judecăţi adevărate şi la inferenţe valide. Această propunere ar explica de ce anumite temeiuri sunt cu necesitate bune temeiuri pentru judecarea conţinuturilor date. Dat fiind că această condiţie de deţinere ne permite să spunem ce anume din judecăţile anterioare ale subiectului face ca el să angajeze mai degrabă un concept, decât un altul, această propunere va avea încă o virtute. Ea ne va permite să spunem cum este determinată condiţia corectitudinii pentru o judecată în care conceptul este aplicat unui obiect nou întâlnit. Judecata este corectă dacă noul obiect are proprietatea care, de fapt, face ca practicile judicative menţionate în condiţia de deţinere să producă judecăţi adevărate sau inferenţe valide.

Vezi şi COERENTISM; ÎNŢELEGERE LINGVISTICĂ.

BIBLIOGRAFIE

Burge, T.,"Individualism and the mental", în *Midwest Studies in Philosophy* 4/1979, pp.73-121.

Frege, G., „The thought", în *Logical Investigations*, ed. P. Geach, Blackwell, Oxford, 1977.

Kripke, S., *Wittgenstein on Rules and Private Language*, Blackwell, Oxford, 1982.

Peacocke, C., „What are concepts?", în *Midwest Studies in Philosophy* 14/1989, pp. 1-28.

Schiffer, S., *Remnants of Meaning*, MIT Press, Cambridge, Cambridge MA, 1987.

CRISTOPHER PEACOCKE [C.Ş.]

conştiinţă de sine (self-consciousness)

Expresia „conştiinţă de sine" poate însemna diferite lucruri. În sensul (1), de „conştiinţă a sinelui" (consciousness of self), ea se referă la conştienţa (awareness) pe care un subiect (al experienţei) o are despre el însuşi, adică despre referentul tipic al pronumelui „eu". Nu este doar o captare a entităţii care se întâmplă să fiu eu însumi, ci o conştienţă faţă de mine ştiută ca fiind eu însumi. Aici, problema filosofică vizează modul în care este generată o asemenea conştienţă şi care este structura sa logică. În altă variantă, conştiinţa de sine poate fi (2) „experienţa elementelor din conştiinţa ta sau a conţinuturilor conştiinţei", precum senzaţiile, gândurile, sentimentele etc. Aceasta lasă deschisă posibilitatea ca o astfel de conştienţă să fie un rezultat al facultăţii speciale a introspecţiei. Totuşi, există o utilizare a conştiinţei de sine care se referă

la „intimitatea față de sine" (self-intimation) a fiecărei stări de conştiinţă, iar în acest sens ea înseamnă (3) „capacitatea unei stări de conştiinţă de a deveni obiect al ei însăşi". Aici, problema filosofică este de a restitui, în termeni epistemici şi metafizici, metafora „fosforescenţei", care e folosită în general pentru a surprinde această reflexivitate a conştiinţei.

Vezi şi INTROSPECŢIE; CUNOAŞTERE DE SINE ŞI IDENTITATE CU SINE.

BIBLIOGRAFIE

Anscombe, G. E. M., „The first-person", în *Mind and Language*, Clarendon Press, Oxford, 1975, ed. S. Guttenplan.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, Macmillan, Londra, 1964, trad. N. Kemp.

Locke, D., *Myself and Others*, Clarendon Press, Oxford, 1968, mai ales cap. 2.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.

VRINDA DALMIYA [C.Ş.]

construcţie logică

Expresia este consacrată de către RUSSELL: „Ori de câte ori este posibil, entităţile inferate trebuie să fie înlocuite prin construcţii logice" (Russell, 1914, p. 115). În loc de a gândi lumea ca şi când ar conţine o serie de „monştri metafizici", precum entităţi materiale având continuitate temporală, independente faţă de spirit, ar trebui să gândim aceste elemente ca fiind construcţii logice, realizate pornind de la DATELE SENSIBILE. Pentru Russell, a gândi lucrurile materiale drept construcţii logice a condus mai degrabă la o revizuire a vederilor obişnuite (ce încorporează şi „superstiţiile sălbatice ale canibalilor") şi nu la o simplă descriere a acestora. Construcţiile lui Russell erau mulţimi. Pentru CARNAP, care a folosit de asemenea această noţiune, construcţiile erau însumări[5] (aceasta pentru a fi consistent cu nominalismul său). Un exponent mai recent al ideii de construcţie logică este Quine, care foloseşte ca model definiţia („construcţia") unei perechi ordonate y prin intermediul mulţimii {x,{x,y}} (1960, §53). O caracteristică importantă a construcţiei este aceea că, deşi tot ceea ce am dori să spunem despre entitatea originară poate fi „parafrazat" în termenii construcţiei, înlocuirea expresiei folosite pentru aceasta prin cealaltă expresie nu conservă întotdeauna adevărul intuitiv, nemaivorbind de înţeles. Astfel, „fiecare din membrii perechii y este un individual" este un enunţ intuitiv adevărat, în timp ce „fiecare din membrii mulţimii {x,{x,y}} este un individual" este un enunţ fals. A accepta construcţia înseamnă a renunţa la intuiţie.

Vezi şi FENOMENALISM

5 Engl.: sums (N. t.)

BIBLIOGRAFIE

Carnap, R., *The Logical Structure of the World: Pseudo-problems in Philosophy*, trad. R. A. George, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1967.

Russell, B., „The relation of sense-data to physics", *Scientia* 4, 1914; retipăritîn cartea sa, *Mysticism and Logic*, Longmans, New York, 1918; Allen and Unwin, Londra, 1963.

Russell, B., „Mind and Matter", *Nation and Athenaeum* 37, 1925; retipărit în cartea sa, *Portrets from Memory*, Readers Union, Londra, 1958.

Quine, W. V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960.

R. M. SAINSBURY [G.Ș.]

convenție

Există două modalități principale în care se dă un înțeles cuvintelor sau semnelor, „prin ostensiune" și „prin convenție".În cazul înțelesului prin ostensiune li se atribuie cuvintelor sau semnelor unui limbaj anumite entități, ca înțelesuri ale lor. De exemplu, entități mentale, precum ideile, experiențele, conceptele și entități non-mentale, precum lucrurile concrete, clase, funcții, universalii. În genere vorbind, entitățile atribuite sunt alese în așa fel încât, pentru o propoziție oarecare s din limbajul avut în vedere, va avea sens să întrebăm „Este adevărată s (despre lume)?". Astfel, de exemplu, în propoziția „Inelul Irinei este de aur", expresiei „inelul Irinei" îi este atribuit inelul Irinei, iar expresiei „este de aur" îi este atribuită o funcție care pentru fiecare obiect din lume conduce la Adevărat sau Fals, potrivit cu faptul că lucrul respectiv este din aur sau nu. Doar pentru conveniență, vom numi aici acest gen de adevăr O-adevăr.

În cazul înțelesului prin convenție, cuvintele sau semnele unui limbaj au înțeles în virtutea unor reguli mai mult sau mai puțin explicite pentru folosirea cuvintelor sau semnelor în relație unele cu altele. Înțelesul unui cuvânt, în acest sens, nu va rezida într-o entitate ce îi este atribuită, ci doar în folosirea sa în relație cu alte cuvinte sau semne, potrivit unor reguli. În genere vorbind (nu însă totdeauna), se presupune că limbajul are o sintaxă logică sau asemănătoare celei logice, iar regulile pentru folosirea cuvintelor sau a semnelor sunt reguli pentru operații logice sau asemănătoare celor logice (de exemplu, cele care generează „deducții" logic-formale, pornind de la propoziții sau formule date). Astfel, date fiind asemenea reguli pentru un limbaj, înțelesurile cuvintelor sunt instituite „prin convenție" cu ajutorul specificării unei submulțimi X de propoziții sau formule ale limbajului. Relativ la regulile date, înțelesurile semnelor din propozițiile sau formulele din mulțimea X sunt definite implicit (vezi DEFINIȚIE), prin intermediul lui X și al regulilor.

Exemplu: Limbajul constă din semnele x, y, 0, 1, 2, = (ca semn al unei relații binare) şi + (ca semn al unei operații binare). Formulele vor fi toate de forma _+_=_ sau _+_=_+_ sau _=_+_, unde în locurile marcate prin „_" vom distribui x, y, 0, 1, 2, în toate modurile posibile. Regulile sunt:

(1) Ori de câte ori apare x, îl putem înlocui cu 0, 1 sau 2.

(2) Dacă apare W = Z, putem înlocui pe W cu Z, ori de câte ori W apare în poziția _= sau =_.

Avem formulele X care, împreună cu regulile, definesc implicit semnele x, y, 0, 1, 2, =, +. De pildă: x + 0 = x, x + y = y + x. Astfel, ce însemnă 0, de pildă? Înseamnă, între altele, că x + 0 = x, 0 + 0 = 0, 2 + 0 = 0, 0 + x = x, 0 + 1 = 1, . . . (vezi AXIOMATICĂ).

Întrucât propozițiile sau formulele acceptate din submulțimea X definesc implicit cuvintele sau semnele ce le compun, se spune că acestea sunt adevărate prin convenție. Întrucât X determină înțelesurile cuvintelor sau semnelor ce le compun, putem spune că propozițiile din X sunt adevărate în virtutea înțelesurilor cuvintelor sau semnelor ce le intră în componența lor. De asemenea, se obişnuieşte să se spună că formulele sau propozițiile derivate din X cu ajutorul regulilor date de folosire a semnelor sunt de asemenea adevărate prin convenție. Doar pentru conveniența noastră, vom numi acest gen de adevăr C-adevăr.

Dispunem de sintaxe logic-formale suficient de bogate pentru a înregimenta logic-formal limbajul ştiințelor. Cel puțin pentru limbajele ştiințelor naturii astfel înregimentate, ne-am putea aştepta ca majoritatea cuvintelor ce apar într-o teorie ştiințifică să aibă două componente ale înțelesului: una determinată prin ostensiune, iar cealaltă prin convenție. Astfel, unele dintre propozițiile unei asemenea teorii (enunțuri, teoreme, judecăți etc.) pot fi adevărate prin convenție (C-adevărate), altele pot fi O-adevărate, iar altele O-false. Totuşi, după anumite puncte de vedere, unele dintre cuvintele sau semnele ce compun limbajul teoriei noastre ştiințifice nu pot avea înțeles ostensiv. De pildă, acest lucru este uneori susținut despre cuvintele specific logice, precum „nu", „sau", „toți", iar alteori este susținut şi despre cuvintele matematice. De asemenea, acest lucru e susținut cu privire la „termenii teoretici" (spre deosebire de „termenii observaționali"), atunci când se consideră că experiența sensibilă este singura sursă a O-înțelesului şi, în plus, că în cadrul teoriei avem nevoie de expresii cărora nu li se poate da un asemenea înțeles observațional (termenii teoretici).

Întrucât propozițiile ale căror termeni au C-înțeles, dar nu şi O-înțeles, ar putea să implice logic propoziții ale căror termeni au un O-înțeles (aşa cum se întâmplă atunci când doar termenilor observaționali li se atribuie un O-înțeles), şi, în plus, întrucât definițiile implicite şi explicite dintr-o teorie pot fi alese în mod diferit, astfel încât propozițiile care sunt adevărate prin convenție într-o variantă nu vor mai fi şi în cealaltă, deşi aceleaşi propoziții sunt O-adevărate în ambele, în fine, întrucât nu este

de conceput ca anumite domenii, precum logica și matematica, să fie doar domenii ale C-adevărului, există multe dificultăți filosofice legate de caracterizarea exactă a C-adevărului, a O-adevărului, precum și a relației dintre acestea.

BIBLIOGRAFIE

Quine, W. V., „Truth by convention", în *Ways of Paradox*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976, cap. 9.

Quine, W. V., „Two dogmas of empiricism", în *From a Logical Point of View*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953, cap. 2.

Russell, B., *Our Knowledge of the External World*, Allen and Unwin, Londra, 1980, cap. 4, 5.

Torretty, R., *Philosophy of Geometry form Riemann to Poincaré*, Reidel, Dordrecht, 1978, cap. 4, în sp. 4.4.

ROBERT S. TRAGESSER [G.Ș.]

credința în și opinia că (belief in and belief that)

Interesul epistemologilor s-a îndreptat în mod tradițional către aspectul propozițional (propositional) al opiniei: S crede că p, unde p este o judecată (proposition) față de care un agent S manifestă o atitudine de acceptare. Dar nu tot ceea ce credem este de acest tip. Dacă am încredere în ceea ce spui, te cred. Iar cineva poate să creadă în d-na Thatcher, într-o economie de piață liberă sau în Dumnezeu. Se presupune uneori că orice opinie este reductibilă la o opinie propozițională, la opinia-că. Astfel, se poate considera că faptul că eu te cred înseamnă, poate, că eu cred că ceea ce spui tu este adevărat; iar faptul că tu crezi în piața liberă sau în Dumnezeu înseamnă că tu crezi că economia de piață liberă este dezirabilă sau că Dumnezeu există.

Este totuși îndoielnic că, pentru orice caz dat, credințele nepropoziționale pot fi reduse în acest mod. Dezbaterile asupra acestui subiect s-au concentrat îndeosebi asupra unei pretinse distincții care ar exista între opinia-că și credința-în și asupra aplicării acestei distincții la credința în Dumnezeu (vezi Swinburne, 1981). Unii filosofi l-au urmat pe D'AQUINO (vezi Summa Theologiae), presupunând că a crede în Dumnezeu înseamnă pur și simplu a crede că anumite adevăruri se susțin: că Dumnezeu există, că este bun, etc. Alții (de ex. Hick, 1957)argumentează că credința-în este o atitudine specială, care include în mod esențial un element de încredere. Mai adesea, s-a considerat că credința-în implică o combinație între opinia propozițională și o atitudine suplimentară. H.H.Price (1969)apără teza că există mai multe tipuri de credințe-în, dintre care unele, însă nu toate, sunt reductibile la opinii-că. Dacă cineva crede în Dumnezeu, crede că Dumnezeu există, că Dumnezeu este bun,

etc. Însă, după Price, credința cuiva implică o anumită atitudine complexă în favoarea obiectului său. S-ar putea încerca o analiză a acestei atitudini suplimentare în termenii unor alte opinii-că: S crede în x doar dacă (1) S crede că x există (și susține poate și alte opinii factuale despre x); (2) S crede că x este bun sau că este valoros dintr-un anumit punct de vedere; și (3) S crede că însuși faptul că x este bun sau valoros este un lucru bun. O analiză de acest tip nu reușește totuși să surprindă în mod adecvat componenta suplimentară afectivă a credinței-în. Astfel, după Price, dacă tu crezi în Dumnezeu, credința ta nu înseamnă doar că anumite adevăruri se susțin; tu ai, în plus, o atitudine de angajare și de încredere față de Dumnezeu.

După cum se știe, credința-în merge mai departe decât ar permite-o temeiurile existente pentru opinia-că corespunzătoare. Îi diminuează oare acest lucru raționalitatea? Dacă credința-în presupune opinia-că, s-ar putea crede că standardele de întemeiere pentru credința-în trebuie să fie cel puțin la fel de tari ca cele pentru opinia-că. S-ar putea crede, de asemenea, că orice atitudine suplimentară în favoarea obiectului credinței necesită un nivel suplimentar al întemeierii, ce nu este necesar în cazul opiniei-că.

Unii filosofi au argumentat că, cel puțin în cazurile în care credința-în este sinonimă cu încrederea (sau încrederea-în), se coboară pragul de întemeiere pentru opiniile propoziționale subiacente (vezi de exemplu Audi, 1990). Poți avea în mod just încredere în Dumnezeu sau în d-na Thatcher, chiar dacă opiniile pe care le-ai susține despre atributele lor nu ar satisface standardele de întemeiere.

În general, credința-în este mai puțin susceptibilă de a se schimba în fața dovezilor nefavorabile, decât opinia-că. Un credincios pus în fața unor dovezi împotriva existenței lui Dumnezeu poate să rămână netulburat în credința sa, în parte datorită faptului că dovezile nu sunt relevante în ceea ce privește atitudinea sa în favoarea obiectului credinței. Atât timp cât aceasta se îmbină cu opinia sa că Dumnezeu există, opinia poate supraviețui - în mod just - atacurilor epistemice, ceea ce nu se întâmplă în cazul unei opinii-că obișnuite, propoziționale.

Vezi și CREDINȚA RELIGIOASĂ.

BIBLIOGRAFIE

Audi, R., „Faith, belief and rationality", *Philosophical Perspectives* 5, 1990.
Aquinas, *Summa Theologiae*, trad. Fathers of the English Dominican Province, Christian Classics, Westminster, 1981, 5 vol.
Hick, J., *Faith and Knowledge*, Londra, 1957; ed. a 2-a, Macmillan, Londra, 1967.
Price, H.H., *Belief*, George Allen and Unwin, Londra, 1965, cap. 2.9.
Swinburne, R., *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford, 1981.

JOHN HEIL [A.Z.]

criterii şi cunoaştere

Cu excepţia unor presupuse cazuri de lucruri care sunt evidente prin simplul fapt că sunt adevărate, s-a considerat adesea că orice lucru cunoscut trebuie, pe lângă să fie adevărat, să satisfacă anumite criterii (vezi CRITERIU, CANON). Aceste criterii sunt principii generale care specifică tipurile de consideraţii C care vor face ca o propoziţie p să ne fie evidentă.

Printre sugestiile tradiţionale se numără: (a) dacă o propoziţie p, de ex., 2 + 2 = 4, este concepută clar şi distinct, atunci p este evidentă (vezi DESCARTES, HUME); sau pur şi simplu (b) dacă nu putem concepe ca p să fie falsă, atunci p este evidentă; sau (c) orice lucru de care suntem conştienţi în mod imediat în gândire sau în experienţă, de ex., că ni se pare că vedem ceva roşu, este evident. Acestea ar putea fi criterii prin care presupuse adevăruri auto-evidente, de ex., că cineva concepe p în mod clar şi distinct, „transmit" altor propoziţii, precum p,statutul pe care îl au de a fi evidente fără criterii. Sau ele ar putea fi criterii prin care statutul epistemic, de ex., al lui p, de a fi evident este „creat iniţial" prin consideraţii pur ne-epistemice, de ex., fapte referitoare la modul în care p este conceput, care nu sunt nici auto-evidente şi nici criterial evidente. Oricum ar fi el „creat iniţial", statutul epistemic presupus, inclusiv gradele de acceptare întemeiată sau de probabilitate, poate fi „transmis" în mod deductiv de la premise la concluzii. Criteriile trebuie să spună când şi în ce măsură „p şi q" (de exemplu) este întemeiată, date fiind consideraţiile epistemice că p şi q sunt ambele întemeiate. (Trebuie conexiunea logică să fie ea însăşi evidentă?) Se consideră de obicei că întemeierea poate fi „transmisă" şi inductiv, ca atunci când datele că obiectele de tipul A au fost cu regularitate F întemeiază, în absenţa datelor subminatoare (infirmante), acceptarea faptului că un A, care nu a fost observat, este F. Această întemeiere poate fi dezminţită. Astfel, în ciuda observării cu regularitate a corbilor negri, a considera că un corb care nu a fost observat este negru poate să nu fie prea întemeiat dacă au avut loc recent schimbări de radiaţie care afectează potenţial culorile păsărilor.

Criteriile tradiţionale nu par să stabilească drept evidente nici un fel de propoziţii despre ceva ce ar depăşi propriile noastre gânduri şi experienţe sau adevărurile necesare, cărora li se pot aplica criterii deductive sau inductive. Se poate argumenta, mai mult, că nici criteriile inductive, incluzând criteriile care întemeiază cele mai bune explicaţii ale datelor empirice, nu conferă niciodată evidenţă propoziţiilor şi nici nu le întemeiază suficient acceptarea pentru ca acestea să conteze drept cunoaştere.

Filosofii contemporani au susţinut totuşi criterii prin care consideraţii referitoare la expresia feţei unei persoane pot face evidentă durerea sau suferinţa acesteia (într-un mod care poate fi dezminţit) (Lycan, 1971). Ei au argumentat, mai des, în favoarea unor criterii prin care propoziţiile

despre realitatea percepută să poată fi făcute evidente chiar de experienţa simţurilor sau de propoziţii evidente referitoare la aceasta. De exemplu, în absenţa unor date relevante care să spună că percepţia nu este de obicei demnă de încredere, este evident că noi vedem într-adevăr un pătrat roz dacă avem experienţa senzorială că ni se pare că vedem un pătrat roz (Pollock, 1986); sau dacă faptul că avem această experienţă este evident; sau dacă în cadrul experienţei senzoriale noi credem în mod spontan că vedem un pătrat roz. Consideraţiile legate de experienţă pot fi suficiente, se susţine, pentru a face realitatea evidentă, chiar dacă într-un mod care poate fi dezminţit. Ele pot realiza acest lucru prin ele însele şi nu au nevoie de sprijinul unor alte consideraţii, cum ar fi cele privitoare la absenţa datelor subminatoare sau la temeiuri inductive în favoarea unei legături generale între experienţă şi realitate. Desigur, pot exista date subminatoare. Avem aşadar nevoie de criterii care să determine când anume datele submineazăşi când încetează ele să submineze.

Întemeierea poate fi de asemenea şi sporită, nu numai „trecută mai departe". COERENŢA propoziţiilor probabile cu alte propoziţii probabile poate să le facă pe toate mai evidente (într-un mod care poate fi dezminţit) (Firth, 1964). Astfel, chiar dacă faptul că pari să vezi un scaun făcea iniţial prezenţa unui scaun doar probabilă, prezenţa acestuia poate eventual să devină evidentă dacă este coerentă cu propoziţii privind alte cazuri de pecepţie a unui scaun (Chisholm, 1989). Aceste propoziţii pot fi la rândul lor întemeiate prin criterii „ale memoriei" şi „ale introspecţiei", după cum s-a sugerat adeseori, criterii prin care rememorarea lui p sau obţinerea sa prin introspecţie întemeiază acceptarea lui p într-un mod care poate fi dezminţit . Unii filosofi argumentează mai departe că coerenţa nu numai că sporeşte întemeierea, ci poate să şi producă întemeiere şi susţin un criteriu general al coerenţei: cu excepţia, poate, a întemeierii iniţiale pe care o au propoziţiile referitoare la opiniile noastre şi la relaţiile logice dintre acestea, ceea ce întemeiază orice propoziţie, în orice grad, este coerenţa sa cu cel mai coerent sistem de opinii pe care îl avem la dispoziţie (BonJour, 1985).

Epistemologii contemporani sugerează astfel că imaginea tradiţională a criteriilor poate avea nevoie de modificări sub trei aspecte. Datele suplimentare pot supune chiar şi judecăţile noastre cele mai de bază rectificării raţionale, chiar dacă ele contează drept evidente pe baza criteriilor noastre. Întemeierea poate fi transmisă şi altfel decât prin relaţii inductive şi deductive dintre propoziţii. Criteriile de transmitere ar putea să nu „treacă" pur şi simplu evidenţa, în mod linear, de la un fundament de „premise" foarte evidente la „concluzii" care nu sunt niciodată mai evidente decât ele.

Criteriile iau aşadar în mod standard forma: „dacă C, atunci (în absenţa datelor subminatoare) p este evidentă sau întemeiată în gradul d". Se poate argumenta că criteriile nu joacă iniţial un rol prea mare în

formarea opiniilor noastre. (Dar v. Pollock, 1986). Totuşi, pentru ca ele să constituie pentru noi standarde ale statutului epistemic, se consideră de regulă că şi consideraţiile criteriale trebuie să fie unele, în lumina cărora să putem cel puţin să verificăm şi,poate, şi să ne rectificăm opiniile (vezi EXTERNALISM/INTERNALISM). De aceea, epistemologii au considerat în mod tradiţional că consideraţiile criteriale trebuie cel puţin să poată fi descoperite prin reflecţie sau introspecţie şi că, astfel, ele privesc în ultimă instanţă factori interni legaţi de concepţiile, gândurile sau experienţa noastră. Unii epistemologi cred totuşi că verificările obiective trebuie să fie verificări care să poată fi recunoscute în mod public (vezi ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT; PROBLEMA URMĂRII DE REGULI). Ei consideră astfel că consideraţiile criteriale trebuie să privească în ultimă instanţă factori publici, de ex., faptul că acele condiţii standard (lumina zilei, ochi deschişi etc.), pe care trebuie să le îndeplinească informaţiile oferite de percepţie pentru a fi demne dee încredere, sunt îndeplinite.

Ce anume face ca criteriile să fie corecte? Pentru mulţi epistemologi, corectitudinea criteriilor constituie un adevăr necesar ireductibil, o chestiune de pură metafizică sau de convenţii lingvistice privitoare la statutul epistemic şi la consideraţiile care îl determină. Alţii obiectează că rămâne un mister de ce anumite consideraţii sunt criteriale dacă noţiunile de evident, întemeiat sau corect, nu sunt definite mai departe în termeni ne-epistemici. Criteriile ar putea fi definite, de exemplu, ca principii care reflectă cele mai adânci gânduri critice ale noastre cu privire la consideraţiile care duc la adevăr sau ca norme ale gândirii pe care raţionalitatea practică cere să le adoptăm, dacă vrem să fim agenţi eficace. Totuşi, mulţi vor obiecta în continuare că satisfacerea criteriilor trebuie să conducă la adevăr sau să tindă către acesta. Ei insistă asupra faptului că în mod necesar (1) orice este întemeiat are în mod obiectiv bune şanse să fie adevărat şi (2) orice este evident este adevărat sau - pentru a lăsa loc evidenţei care poate fi dezminţită - aproape invariabil adevărat. Se presupune că noţiunile epistemice îşi pierd rostul dacă nu măsoară cumva şansele reale ale unei propoziţii de a fi adevărată.

O obiecţie comună la (1) şi (2) este că nici un fel de consideraţii nu garantează în mod relevant adevărul, nici măcar pe termen lung (dar vezi BonJour, 1985). Acest lucru nu este evident în cazul presupuselor consideraţii criteriale tradiţionale precum acelea după care un lucru este evident dacă îl concepem în mod clar şi distinct sau dacă suntem conştienţi de el în mod imediat. Însă, argumentează criticii, atunci când discuţia despre aceste consideraţii este interpretată neambiguu ca discuţie despre activitatea mentală, şi nu este pur şi simplu sinonimă cu discuţia despre cunoaşterea clară şi distinctă sau imediată, nu există nici o conexiune necesară între a fi evident criterial pe baza unor asemenea consideraţii şi a fi adevărat (Sellars, 1979). Simpla coincidenţă că

propoziţia pe care o concepem este uneori adevărată nu poate fi ceea ce face propoziţia să fie evidentă. Cu toate acestea, (1) şi (2) s-ar putea să fie necesare, în timp ce corectitudinea presupuselor criterii este un fapt contingent: date fiind diferite fapte legate de noi şi de lume, nu este o coincidenţă că aderarea la aceste criterii duce la adevăr, în mod aproape invariabil sau frecvent. Dată fiind nevoia noastră de a supravieţui cu resurse intelectuale limitate şi cu un timp limitat, nu este poate surprinzător faptul că atunci când judecăm problemele noi cerem doar consideraţii criteriale failibile, rectificabile, care pot fi respinse şi care duc la adevăr în mod contingent. Totuşi, specificarea conexiunilor relevante cu adevărul este foarte problematică (vezi RELIABILISM). În plus, consideraţiile privitoare la reliabilitate par acum să fie criterii pentru criterii, deşi reliabilitatea, de ex., a percepţiei, nu este întotdeauna accesibilă introspecţiei şi reflecţiei. Poate că condiţia tradiţională a accesibilităţii poate fi respinsă. Este posibil, în schimb, ca ceea ce face ca un presupus criteriu să fie corect să difere de consideraţiile criteriale care îi fac evidentă corectitudinea. Astfel, ar putea exista criterii de identificare (ce poate fi dezminţită) a criteriilor, de ex., dacă propoziţiile „par corecte" sau sunt considerate întemeiate în „experimente mentale" în care ne imaginăm că diferite consideraţii criteriale posibile sunt prezente sau absente. Reflecţia ulterioară şi cercetarea pot scoate în evidenţă ce anume face ca aceste criterii să fie corecte, de ex., reliabilitatea sau faptul de a fi concepute de Dumnezeu sau de natură, pentru ca noi să le utilizăm într-un mod demn de încredere, etc.

În orice caz, dacă consideraţiile criteriale nu garantează adevărul, cunoaşterea va pretinde mai mult decât adevărul şi decât satisfacerea chiar a celor mai exigente criterii (vezi PROBLEMA LUI GETTIER). Cunoaşterea faptului că vedem un cub roz într-o anumită ocazie poate să necesite, în plus, să nu existe fapte care să poată fi descoperite (de ex., prezenţa noastră într-o expoziţie de holograme) şi care să submineze întemeierea pe experienţă a judecăţii noastre - sau poate, în loc de aceasta, ca faptul că judecata noastră este adevărată şi nu doar probabil adevărată, date fiind criteriile la care aderăm şi circumstanţele în care ne aflăm (de ex., prezenţa noastră într-o cameră normală) să nu fie accidental. Teza că opiniile care sunt adevărate şi care satisfac criteriile relevante constituie cunoaştere poate primi, evident, mai multe interpretări.

Mulţi filosofi contemporani abordează aceste probleme legate de criterii cu ajutorul unor concepţii netradiţionale despre sens şi adevăr. Pollock (1974), de exemplu, argumentează că a învăţa concepte obişnuite precum „pasăre" sau „roşu" presupune a învăţa să facem judecăţi cu ele în condiţii (precum experienţa perceptuală) care conferă întemeiere acelor judecăţi - deşi o întemeiere care poate fi dezminţită, întrucât învăţăm şi să ne rectificăm judecăţile, în ciuda prezenţei condiţiilor respective. Aceste condiţii nu sunt logic necesare sau suficiente pentru

adevărul judecăţilor. Cu toate acestea, identitatea conceptelor noastre obişnuite face ca şi criteriile pe care le învăţăm pentru a face judecăţi corecte să fie în mod necesar adevărate. Deşi nu toate aserţiunile întemeiate sunt adevărate, nu există o idee privitoare la adevărul lor care să fie complet ruptă de ceea ce consideraţiile criteriale nedezminţite ne permit să asertăm. Totuşi, satisfacerea criteriilor tot pare compatibilă într-un anume fel cu dezminţirea viitoare, chiar frecventă şi cu lipsa cunoaşterii, tot aşa precum în interpretările mai tradiţionale ea era compatibilă cu eroarea şi cu dezminţirea.

Se pare deci că prin apelul la criteriile întemeierii, care poate fi dezminţită, noi nu putem arăta că noi cunoaştem p şi nu doar satisfacem criteriile. Mai mult, argumentează criticii, noi nu putem nici măcar să avem cunoaştere prin satisfacerea acestor criterii. Se consideră că a cunoaşte că p necesită mai mult decât satisfacerea criteriilor. Dar ce date, în afara acelora care ne îndreptăţesc să susţinem că p satisface criteriile într-un mod care nu a fost dezminţit până acum, ne-ar putea îndreptăţi să susţinem mai mult, de ex. că p nu va fi dezminţită în viitor? Şi totuşi subiecţii care posedă cunoaştere trebuie să poată da, cel puţin după o reflecţie, asigurări privind aceste condiţii suplimentare (Wright, 1984). Altfel noi nu am fi interesaţi de un concept al cunoaşterii ca opusă evidenţei sau întemeierii. Aceste teze pot fi contestate, pentru a salva un rol pentru criteriile de întemeiere care poate fi dezminţită. Dar la ce bun? De ce nu poate un cub roz să ni se prezinte în experienţe vizuale ce sunt esenţial diferite de acelea în care el doar pare a fi prezent (McDowell, 1982)? Noi cunoaştem drept urmare fapte obiective prin experienţe care sunt criteriale pentru ele şi care le fac evidente într-un mod care nu poate fi dezminţit. Totuşi, pentru mulţi, acest lucru cere o contopire deplină, de-a dreptul mistificatoare, a aparenţei cu realitatea. În mod alternativ cunoaşterea necesită poate exercitarea unei capacităţi de a judeca cu acurateţe în circumstanţe relevante specifice, dar nu necesită consideraţii criteriale care să facă propoziţiile evidente - chiar dacă numai în absenţa datelor subminatoare sau în mod contingent - prin principii generale şi independente de context. Se poate argumenta că, totuşi, capacitatea noastră de a furniza garanţii relevante nu creşte prin aceste noi condiţii ale cunoaşterii.

Este dificil să formulezi principii generale pentru a determina când anume întemeierea criterială este subminată şi când nu (Pollock, 1974). Astfel, s-ar putea crede că întemeierea în general depinde doar de ceea ce este presupus drept adevărat şi drept relevant într-un context al gândirii sau al conversaţiei, context care se poate schimba şi nu de criterii generale. Oricum, susţinătorii criteriilor pot protesta că cel puţin coerenţa rămâne un criteriu care poate fi aplicat dincolo de contexte.

Se consideră adesea că p nu poate fi evidentă prin satisfacerea criteriilor, decât dacă este evident că (a) consideraţiile criteriale au loc

şi de asemenea fie că (b) criteriile au anumite trăsături carele fac corecte, de ex., conduc la adevăr, fie doar că (c) criteriile sunt corecte. Altminteri orice conformitate cu standardele adecvate este, într-un sens relevant, doar accidentală (BonJour, 1985). Însă aici ne ameninţă regresul sau circularitatea vicioasă , dacă (a)-(c) sau propoziţiile care le susţin nu sunt evidente fără criterii. În cel mai rău caz, nimic nu poate fi întemeiat, după cum argumentează scepticii. În cel mai bun caz, rolul criteriilor este limitat. Un răspuns uzual este acela că a fi întemeiat criterial cere, prin definiţie, doar ca consideraţiile criteriale să aibă loc în fapt , i.e. ca (a)-(c) să fie adevărate. Nu este nevoie să cerem, în plus, achiziţii cognitive pentru care una sau mai multe dintre condiţiile (a)-(c) să fie şi evidente, de ex., verificarea efectivă a faptului dacă consideraţiile criteriale au loc, dovedirea adevărului, a probabilităţii sau a întemeierii pe baza acestor consideraţii.

Chiar şi aşa, cum pot fi întemeiate propoziţiile ce spun care anume dintre presupusele criterii sunt corecte? Orice propunere de întemeiere criterială atrage după sine acuzaţia sceptică clasică de regres sau circularitate vicioasă (vezi PROBLEMA CRITERIULUI). Şi totuşi se poate argumenta din nou, ca şi mai sus în cazul lui p, că criteriile corecte trebuie să fie satisfăcute în fapt , însă acest fapt nu trebuie să fie el însuşi întemeiat. S-ar putea astfel argumenta că nu există nici un regres sau cerc prejudiciant al întemeierii, chiar şi atunci când, aşa cum s-ar putea întâmpla cu vreun criteriu, corectitudinea sa este întemeiată în ultimă instanţă numai deoarece el se satisface pe sine însuşi (van Cleve, 1979). Nu este nevoie de o evidenţă independentă, în ultimă instanţă ne-criterială. Să presupunem totuşi că criteriile noastre sunt corecte pentru că, de exemplu, conduc la adevăr, sunt confirmate de experimente mentale sau sunt concepute clar şi distinct ca fiind corecte, etc. Oricum am dezvolta argumentele noastre, ele nu îi vor convinge pe aceia care, punând la îndoială criteriile pe care noi le acceptăm, pun la îndoială premisele noastre sau relevanţa lor. De asemenea, dacă respingem eşecul nostru ca fiind pur conversaţional şi irelevant pentru întemeierea pe care o avem, îi putem frapa atât pe sceptici, cât şi pe non-sceptici, care vor spune că noi comitem un petitio principii sau că modificăm în mod arbitrar condiţiile întemeierii. Căci pentru ca acuzaţia de dogmatism neîntemeiat să fie inadecvată, s-ar putea să fie necesar ceva mai mult decât consistenţa întemeierii criteriale (incluzând întemeierea întemeierii), indiferent care sunt presupusele criterii cărora ne supunem.

Vezi şi CHISHOLM; DOCTRINA SIMŢULUI COMUN ŞI COGNITIVISM CRITIC

BIBLIOGRAFIE

Bonjour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.

Chisholm, R,M., *Theory of Knowledge*, ed. a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989.
Firth, R., „Coherence, ceertainty, and epistemic priority", *Journal of Philosophy* 61, 1964, pp. 545-56.
Lycan, W.G., „Non-inductive eviddence: recent work on Wittgenstein's <criteria>", *American Philosophical Quarterly* 8, 1971, pp. 109-25.
McDowell, J., „Criteria, defeasibility, and knowledge", *Proceedings of the British Academy* 68, 19983, pp. 455-79.
Pollock, J., *Knowledge and Justification*, Princeton University University Press, Princeton, 1974.
Pollock, J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.
Sellars, W., „More on givenness and explanatory coherence", în*Justification and Knowledge*, G, Pappas (ed.), *D. Reidel*, Dordrecht, 1979.
van Cleve, J., „Foundationalism, epistemic principles, and the Cartesian circle", *Philosophical Review* 88, 1979, pp. 55-91.
Wright, C.J.G., „Second thoughts about criteria", *Synthese* 58, 1984, pp. 383-405.

BRUCE HUNTER [A.Z.]

criteriu, canon

Cu excepţia unor presupuse cazuri de adevăruri auto-evidente, se consideră adesea că orice este cunoscut trebuie să satisfacă anumite criterii sau standarde (Sextus Empiricus, 1933). Aceste criterii sunt principii generale care specifică tipurile de consideraţii care vor face ca o propoziţie să fie evidentă sau doar ca acceptarea ei să fie întemeiată într-un anumit grad. Printre sugestiile uzuale pentru acest rol se numără: dacă cineva concepe în mod clar şi distinct o propoziţie p, de ex., că 2 + 2 = 4, p este evidentă; sau, dacă p este coerentă cu majoritatea opiniilor persoanei respective, p este întemeiată. Acestea ar putea fi criterii prin care presupuse adevăruri auto-evidente, de ex., că cineva concepe p în mod clar şi distinct, „transmit" statutul de a fi evidente, pe care ele îl au deja fără criterii, altor propoziţii precum p sau ar putea fi criterii prin care consideraţii pur ne-epistemice, de ex., fapte privitoare la conexiuni logice sau la concepţii care nu trebuie să fie deja evidente sau întemeiate, „creează" de la început statutul epistemic al lui p. Dacă acesta poate fi la rândul său „transmis" altor propoziţii, de ex., prin deducţie sau inducţie, atunci vor exista criterii care să specifice când anume este el transmis.

Vezi şi CRITERII ŞI CUNOAŞTERE; SEXTUS EMPIRICUS.

BIBLIOGRAFIE

Chisholm, R.M., *Theory of Knowledge*, ed. a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989, pp. 6-7, 61-74.
van Cleve, J., „Foundationalism, epistemic principles, and the Cartesian circle", *Philosophical Review* 88, 1979, pp. 55-91.

Lycan, W.G., „Non-inductive evidence: recent work on Wittgenstein's <criteria>", *American Philosophical Quarterly* 8, 1971, pp.109-25.
Pollock, J., *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton, 1974, pp.3-22, 33-49, 81-5, 255-64.
Sextus Empiricus, *Outlines of Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge, MA. 1933; William Heinemann, Londra, 1933, pp. 17, 125-203, 213-75.

BRUCE HUNTER [A.Z.]

cunoaştere (knowledge)

vezi: TEORII CAUZALE ÎN EPISTEMOLOGIE; COERENTISM; DIFERITE CONSTRUCŢII ÎN TERMENII LUI „A CUNOAŞTE"; FUNDAŢIONALISM; PROBLEMA LUI GETTIER; CUNOAŞTERE ŞI OPINIE; CUNOAŞTERE PROPOZIŢIONALĂ; CONEXIONISM.

cunoaştere a priori

Discuţia contemporană a cunoaşterii a priori a fost configurată în mare de către KANT (1781). Există trei distincţii centrale pentru discuţia sa. Prima este o distincţie epistemică, ce împarte cunoaşterea în două mari categorii: a priori şi a posteriori. Caracterizarea kantiană a cunoaşterii a priori drept cunoaştere absolut independentă faţă de întreaga experienţă necesită anumite clarificări. Căci el admitea că o propoziţie cunoscută a priori poate depinde de experienţă în cel puţin două feluri: (1) experienţa este necesară pentru a dobândi conceptele implicate în propoziţie şi (2) experienţa este necesară pentru a adera la propoziţie. E un lucru general acceptat, deşi Kant nu este explicit în această privinţă, că o propoziţie este cunoscută a priori doar dacă este întemeiată independent de evidenţe ce provin din experienţă (vezi A PRIORI / A POSTERIORI). A doua distincţie este distincţia metafizică dintre propoziţii necesare şi contingente. O propoziţie în mod necesar adevărată (falsă) este una care este adevărată (falsă) şi nu ar fi putut fi falsă (adevărată). O propoziţie în mod contingent adevărată (falsă) este una care e adevărată (falsă), dar care ar fi putut fi falsă (adevărată). O modalitate alternativă de a trasa această distincţie caracterizează o propoziţie necesar adevărată (falsă) drept una ce este adevărată (falsă) în toate lumile posibile. O propoziţie contingent adevărată (falsă) e una care este adevărată (falsă) în doar unele lumi posibile, inclusiv în lumea actuală (vezi NECESAR / CONTINGENT). Ultima distincţie este distincţia semantică între propoziţii analitice şi sintetice. Aceasta este cea mai dificil de caracterizat, întrucât Kant oferă mai multe modalităţi vizibil diferite de a trasa distincţia. Cea mai familiară enunţă că o propoziţie de forma „Toţi A sunt B" este analitică doar în cazul în care predicatul este conţinut în subiect. Altfel, este sintetică. (vezi ANALITICITATE).

Utilizând aceste trei distincţii, Kant a procedat la a apăra trei teze ce sunt în centrul dezbaterii contemporane: (1) existenţa cunoaşterii a priori; (2) o strânsă legătură între a priori şi necesar; şi (3) existenţa cunoaşterii sintetice apriori. În apărarea existenţei cunoaşterii a priori, Kant nu a încercat să analizeze conceptul de întemeiere ce este independentă faţă de experienţă. În schimb, el a oferit un criteriu pentru a distinge cunoaşterea a priori de cunoaşterea a posteriori (1781, p.42): „dacă avem o propoziţie care, fiind gândită, este gândită ca necesară, este o judecată a priori". De vreme ce Kant lua drept evident că există propoziţii necesare care sunt cunoscute, existenţa cunoaşterii a priori era stabilită cu rapiditate. Apărarea existenţei cunoaşterii a priori este totuşi inextricabil legată de descrierea sa cu privire la relaţia dintre a priori şi necesar. Principiul de operare pare să fie acela că întreaga cunoaştere a propoziţiilor necesare este a priori. Kant (1781, p. 11) subscrie şi la conversa acestui principiu: cunoaşterea a priori este în întregime cunoaşterea unor propoziţii necesare. Conjuncţia acestor două principii nu implică totuşi că categoriile necesarului şi a priori-ului sunt coextensive, de vreme ce nu implică faptul că toate propoziţiile necesare sunt cognoscibile. Apărarea existenţei cunoaşterii sintetice a priori construită de Kant acordă o importanţă specială matematicii. Căci cele mai trainice exemple de propoziţii necesare pentru care se poate argumenta că sunt sintetice sunt furnizate de principiile aritmeticii şi geometriei (vezi CUNOAŞTERE MATEMATICĂ).

Lucrările recente asupra cunoaşterii a priori, în mare parte, pot fi văzute fie ca apărând, fie ca disputând una dintre aceste trei teze. Atacurile recente la adresa existenţei cunoaşterii a priori se împart în trei tabere. Unii autori, precum Putnam (1979) şi Kitcher (1983), încep prin a oferi o analiză a conceptului de cunoaştere a priori, iar apoi argumentează că pretinsele exemple de cunoaştere a priori eşuează să satisfacă condiţiile specificate în analiză. Atacurile din a doua tabără înaintează independent de vreo analiză particulară a conceptului de cunoaştere a priori, dar se centrează, în schimb, asupra pretinsei surse a unei asemenea cunoaşteri. Benacerraf (1973), de exemplu, argumentează că facultatea intuiţiei, care este declarată de către unii proponenţi ai a priori-ului drept sursa cunoaşterii matematice, nu poate îndeplini acest rol. O a treia formă de atac este cea de a lua în considerare exemple importante de propoziţii presupuse ca fiind cognoscibile doar a priori şi a arăta că ele pot fi întemeiate prin evidenţe obţinute din experienţă. Ideea lui MILL că propoziţiile matematice pot fi întemeiate inductiv a primit recent sprijin din partea lui Kitcher (1983) şi Casullo (1988a). O strategie alternativă este furnizată de QUINE (1963), care susţine că propoziţiile matematice pot fi întemeiate doar în măsura în care sunt parte a unei teorii mai întinse ce deţine o potrivire satisfăcătoare cu experienţa.

Lucrări recente în logica modală au reînnoit interesul pentru subiectul adevărului necesar. Acest interes reînnoit a fost însoţit de o reexaminare a vederilor lui Kant asupra relaţiei dintre necesar şi a priori. A devenit un loc comun, în lucrările recente, să se tot repete că distincţia a priori/a posteriori este una epistemică, în timp ce distincţia necesar/contingent este una metafizică. De aici, nu se poate asuma fără o argumentare suplimentară că ele sunt coextensive. Mai mult, Saul Kripke (1980) a argumentat cu mare putere că există atât propoziţii a posteriori necesare, cât şi propoziţii a priori contingente. Mai multe analize recente ale cunoaşterii a priori, precum cea a lui Kitcher (1983), au consecinţa că anumite propoziţii contingente sunt cognoscibile a priori.

Teza kantiană care a primit cea mai mare atenţie este aceea potrivit căreia există o cunoaştere a priori a unor propoziţii sintetice. Iniţial, au existat două reacţii diferite. Unii autori nu au pus în discuţie afirmaţia generală, ci au fost preocupaţi exclusiv de unele din exemplele particulare ale lui Kant de pretinse cunoştinţe sintetice a priori. FREGE, de exemplu, a contestat doar pretenţia că adevărurile aritmeticii sunt sintetice (vezi CUNOAŞ-TEREA MATEMATICĂ). Alţii, precum AYER (1946), au pus în discuţie afirmaţia generală şi au încercat să stabilească faptul că întreaga cu-noaştere a priori este cunoaşterea unor propoziţii analitice. O a treia reacţie, mai radicală, a venit din partea lui Quine (1963), care a pus în discuţie credibilitatea distincţiei analitic/sintetic. Dată fiind relaţia strân-să dintre a priori şi analitic, falsificată de criticii lui Kant, unii văd atacul lui Quine ca aducând deopotrivă în discuţie credibilitatea distincţiei a priori/a posteriori.

Susţinerea că există cunoaştere a priori este în mod clar fundamentală între cele trei teze kantiene. Pentru a evalua apărarea adusă de Kant primei teze este nevoie, totuşi, să ne orientăm către a doua teză, ce priveşte relaţia dintre necesar şi a priori. A treia teză, deşi importantă, nu este chiar fundamentală. Căci, pe de o parte, dacă nu există cunoaştere a priori, întrebarea dacă există cunoaştere a priori sintetică nu mai apare. Pe de altă parte, dacă distincţia analitic/sintetic nu este una credibilă, chestiunea sinteticului a priori din nou nu mai apare. S-ar putea crede că demiterea distincţiei analitic/sintetic pune în discuţie şi credibilitatea distincţiei a priori/a posteriori. Dar este dificil de văzut cum ar putea fi apărat acest lucru fără să identifici a priori-ul cu analiticul sau să asumi în mod necritic vreo conexiune necesară între cele două concepte. Prin urmare, preocuparea noastră primară va fi să revedem pe scurt argumen-tele pentru şi împotriva cunoaşterii a priori.

Susţinerea dată de Kant afirmaţiei că propoziţiile matematice sunt cognoscibile doar a priori exemplifică un model general, frecvent utilizat de proponenţii a priori-ului. Ei încep prin a susţine că există o clasă de propoziţii ai cărei membri au toţi o anumită trăsătură. Apoi continuă, argumentând că nici o propoziţie ce are această trăsătură nu poate fi

cunoscută pe baza experienţei. Prin urmare, dacă există o cunoaştere a propoziţiilor în chestiune, atunci o astfel de cunoaştere trebuie să fie a priori. În cazul lui Kant, clasa consistă în propoziţii matematice, iar trăsătura este necesitatea. Să acordăm credit pretenţiei că propoziţiile matematice sunt necesare şi să luăm în considerare susţinerea cheie că experienţa nu poate furniza cunoaşterea propoziţiilor necesare. Expresia „cunoaştere a unor propoziţii necesare" maschează o distincţie crucială între cunoaşterea statutului modal generic al unei propoziţii, în opoziţie cu cunoaşterea valorii sale de adevăr (vezi NECESITATE, CUNOAŞTERE MODALĂ). Pentru Kant (1781, p. 43), baza afirmaţiei că cunoaşterea necesităţii este a priori stă în observaţia că „Experienţa ne învaţă că un lucru este aşa şi pe dincolo, dar nu că el nu poate fi altfel." Totuşi, această observaţie stabileşte cel mult că statutul modal generic al propoziţiilor necesare nu poate fi cunoscut pe baza experienţei. Ea nu vine în sprijinul concluziei că valoarea de adevăr a propoziţiilor necesare nu poate fi cunoscută pe baza experienţei. Căci ea permite ca experienţa să ne poată furniza cunoaşterea că un lucru este aşa şi pe dincolo. Prin urmare, observaţia lui Kant eşuează să vină în sprijinul afirmaţiei sale cheie că cunoaşterea propoziţiilor matematice, precum 7 + 5 = 12, este a priori. Căci aceasta este mai degrabă o afirmaţie despre cunoaşterea valorii de adevăr a unor asemenea propoziţii, decât o afirmaţie despre cunoaşterea statutului lor modal generic. Un proponent al a priori-ului poate bate în retragere în acest punct şi să susţină că, chiar dacă nu s-a stabilit că cunoaşterea valorii de adevăr a propoziţiilor necesare este a priori, au fost cu toate acestea oferite argumente pentru a susţine că cunoaşterea statutului modal generic al unei propoziţii este a priori. Această replică, totuşi, pare să se sprijine doar pe asumpţia că experienţa ne poate furniza informaţii numai despre lumea actuală. Deşi o oarecare plauzibilitate a asumpţiei derivă din observaţia că nu putem „scruta ceva" în alte lumi posibile, ea intră în conflict cu faptul că o bună parte din cunoaşterea noastră ştiinţifică trece dincolo de ceea ce este adevărat doar cu privire la lumea actuală. Iar cu toate acestea nu suntem deloc tentaţi să gândim că o astfel de cunoaştere este a priori. În consecinţă, dacă cunoaşterea a posteriori cu privire la unele lumi non-actuale este posibilă, rămâne să se arate de ce o astfel de cunoaştere cu privire la toate lumile non-actuale nu este posibilă.

O altă trăsătură a propoziţiilor matematice şi deopotrivă a altor propoziţii, care este adesea citată în sprijinul afirmaţiei că cunoaşterea lor este a priori, este presupusa lor imunitate faţă de infirmarea empirică. Se argumentează că dacă evidenţele provenite din experienţă ne-ar întemeia să credem propoziţii matematice, atunci ar trebui să fie posibil ca evidenţele din experienţă să ne întemeieze să respingem astfel de propoziţii. Însă, continuă argumentul, noi nu am privi nici o experienţă

ca întemeindu-ne să respingem o propoziţie matematică. Ayer (1946), de exemplu, ne invită să luăm în considerare o situaţie în care numărăm ceea ce am luat drept cinci perechi de obiecte şi găsim că numărul lor ajunge doar la nouă. El susţine că într-o astfel de situaţie noi nu vom respinge propoziţia că 2 x 5 = 10, ci vom înlătura discrepanţa, ca fiind una doar aparentă, invocând orice ipoteză empirică aflată în cea mai bună potrivire cu faptele din situaţie. Ar trebui totuşi observat că a înlătura prin explicaţii cazurile izolate de infirmări aparente ale generalizărilor bine stabilite, invocând anumite ipoteze auxiliare, reprezintă o trăsătură standard a practicii ştiinţifice. Prin urmare, e nevoie să se spună mai mult, în acest punct, pentru a materializa pretenţia că propoziţiile matematice sunt imune faţă de infirmarea empirică. Dacă un principiu ştiinţific ce a primit o susţinere favorabilă în trecut s-ar confrunta deodată cu un mare număr de cazuri de aparentă infirmare, iar încercările de a înlătura aceste cazuri ca fiind doar aparente ar eşua, fiindcă ipotezele empirice invocate în explicarea lor nu ar fi suportate de teste independente, atunci este evident că experienţa va fi oferit temeiuri suficiente pentru respingerea principiului. Astfel, în evaluarea tezei lui Ayer că experienţa nu poate furniza temeiuri suficiente pentru a respinge un principiu matematic, trebuie să luăm în considerare o situaţie ce încorporează trăsăturile prezente într-un caz de infirmare a unui principiu ştiinţific: (1) un mare număr de infirmări aparente ale principiului matematic şi (2) teste independente ce eşuează să ofere suport ipotezelor auxiliare introduse pentru a explica cazurile de infirmări ca fiind doar aparente. S-a argumentat (Casullo, 1988a) că în asemenea circumstanţe nu este rezonabil să respingem evidenţele din experienţă ce produc infirmări, ca fiind doar aparente, de vreme ce masa evidenţelor indică faptul că acestea sunt veritabile.

O a treia trăsătură a propoziţiilor matematice, adesea citată în sprijinul afirmaţiei că ele sunt cognoscibile doar a priori, este pretinsa lor certitudine. Se argunentează că dacă o propoziţie matematică ar fi întemeiată pe baza evidenţelor din experienţă, întemeierea ei ar avea un caracter inductiv. De vreme ce nici o întemeiere inductivă nu poate conferi certitudine concluziei sale, se conchide că propoziţiile matematice sunt cognoscibile doar a priori. Sarcina cu care se confruntă, totuşi, proponenţii argumentului, este cea de a specifica în ce sens sunt certe propoziţiile matematice. S-ar putea crede că caracterul deductiv al DEMONSTRAŢIEI matematice furnizează răspunsul necesar. Dar sunt mai multe probleme cu acest răspuns. Cea mai vădită este că concluzia unei demonstraţii matematice este cunoscută cu certitudine doar dacă premisele de la care porneşte demonstraţia sunt cunoscute cu certitudine. Dar caracterul deductiv al matematicii nu oferă nici o explicitare a sensului în care propoziţiile matematice de bază sunt cunoscute cu certitudine. Mai mult, aprioriştii susţin de obicei că doar propoziţiile

matematice de bază şi consecinţele lor sunt cele cunoscute cu certitudine. Prin urmare, întrebarea ce trebuie pusă este în ce sens propoziţiile matematice de bază sunt certe. S-a susţinut adesea că propoziţiile epistemice de bază sunt certe în sensul că o greşeală în privinţa lor este imposibilă. În acest caz, opinia lui S că p este certă doar atunci când, cu necesitate, dacă S crede că p, atunci este adevărat că p. Este evident că acest sens al certitudinii este satisfăcut în mod trivial de orice adevăr necesar pe care îl crede S. Prin urmare, acesta nu garantează pretenţia că doar propoziţiile cunoscute a priori sunt certe. O manieră alternativă de a specifica sensul certitudinii este aceea de a invoca gradul de sprijin de care se bucură o propoziţie. O propoziţie care are cel mai înalt grad de sprijin este una care nu e deschisă la infirmări viitoare. Mai precis, p este certă pentru S doar în cazul în care nu există nici o situaţie epistemic posibilă în care S ar fi mai puţin întemeiat să creadă că p. În această descriere a certitudinii, raţionamentul se confruntă cu aceeaşi dificultate ca şi raţionamentul de mai devreme ce se baza pe imunitatea la infirmarea empirică. Căci dacă propoziţiile matematice nu sunt imune la asemenea infirmări, există situaţii epistemic posibile în care S ar fi mai puţin întemeiat să le creadă (vezi CERTITUDINE).

În încheiere, să luăm în considerare două argumente sceptice împotriva a priori-ului. Unii autori, precum PUTNAM (1983), au luat afirmaţia lui QUINE (1963), potrivit căreia „nici un enunţ nu este imun la revizuire", ca negând existenţa cunoaşterii a priori. În mod clar, există două chestiuni separate implicate în evaluarea acestei susţineri: (1) corectitudinea afirmaţiei lui Quine; şi (2) efectul afirmaţiei, dacă este corectă, asupra existenţei cunoaşterii a priori. De vreme ce deja am argumentat că există raţiuni pentru a ne îndoi că propoziţiile matematice sunt imune la infirmări din experienţă, să acceptăm (1) şi să luăm în considerare (2). În mod clar, dacă e ca teza lui Quine să aibă o relaţie cu a priori-ul, este necesar, cel puţin, ca teza următoare să fie adevărată: Dacă S ştie a priori că p, atunci p este nerevizuibilă în mod raţional. Plauzibilitatea lui (3) se sprijină pe ideea că cunoaşterea a priori este independentă de experienţă. Se pretinde că dacă o propoziţie este susceptibilă de infirmare empirică, atunci nu este independentă de experienţă în sensul cerut. S-a argumentat (Casullo, 1988a) că există motive pentru a avea îndoieli faţă de această linie de argumentare. Căci enunţul că S ştie că p, independent de experienţă, pare să implice logic doar: (1) S are temeiuri, ce sunt suficiente pentru cunoaştere, de a crede că p; (2) această întemeiere este independentă de experienţă; şi (3) celelalte condiţii ale cunoaşterii sunt satisfăcute. Dar (1), (2) şi (3) sunt compatibile cu (4) posibilitatea unei evidenţe din experienţă care să înlăture întemeierea din afara experienţei pe care o are S pentru a crede că p (vezi A PRIORI/A POSTERIORI).

O preocupare constantă a celor care refuză să subscrie la cunoaşterea a priori este aceea că existenţa unei asemenea cunoaşteri pare misterioasă. Dacă există cunoaştere a priori, atunci, se poate presupune, ea îşi are sursa în vreun proces cognitiv uman. Dar proponenţii a priori-ului nu spun prea multe despre aceste procese sau despre maniera în care ele produc cunoaştere a priori. Se face referire, cel mult, la procese precum „intuiţie" sau „aprehensiune intuitivă" şi se pretinde totodată că ele sunt familiare oricui a certificat validitatea unui pas dintr-o demonstraţie logică. Acest răspuns are două defecte. Din faptul că ar putea exista o experienţă fenomenologică distinctă, ce are loc atunci când cineva certifică validitatea unui pas dintr-o demonstraţie, nu decurge că aceste experienţe însoţesc operaţiile unui proces cognitiv distinct sau că îi sunt constitutive. În plus, e problematic dacă invocarea unor astfel de procese explică cum de suntem întemeiaţi în a crede principii logice sau matematice. De exemplu, se pretinde uneori că aprehensiunea intuitivă a entităţilor abstracte este într-un fel analogă perceperii obiectelor fizice. Benacerraf (1973) a atras atenţia asupra unei probleme semnificative a acestor afirmaţii. Percepţia este un proces ce implică o interacţiune cauzală între subiecţii care percep şi obiectele percepţiei. Dar entităţile abstracte sunt incapabile de a se afla în relaţii cauzale. Dată fiind această diferenţă, sunt necesare unele explicaţii alternative pentru felul cum aprehensiunile intuitive produc cunoaştere a priori. În rezumat, am găsit că un mare număr de argumente tradiţionale aduse în sprijinul existenţei cunoaşterii a priori, cât şi anumite argumente sceptice împotriva acesteia sunt neconcludente. Susţinătorilor cunoaşterii a priori le rămân ca sarcini: (1) să furnizeze o analiză clarificatoare a cunoaşterii a priori; o analiză care să nu implice constrângeri puternice, ce sunt ţinte uşoare pentru critici şi (2) să arate că există un proces de formare a opiniilor ce satisfac constrângerile produse în cadrul analizei; totodată, să dea o descriere a felului cum procesul în cauză produce cunoaşterea respectivă. Oponenţii a priori-ului, pe de altă parte, trebuie să furnizeze un argument constrângător care (1) nici nu plasează constrângeri implauzibil de puternice asupra întemeierii a priori şi (2) nici nu presupune o descriere excesiv de restrictivă a capacităţilor cognitive omeneşti.

Vezi şi ANALITICITATE; EMPIRISM; INTUIŢIE ŞI DEDUCŢIE; KANT; POZITIVISM LOGIC; CUNOAŞTERE MATEMATICĂ; MILL.

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., Language, *Truth and Logic*, 2nd edn, Gollancz, Londra, 1946.

Benacerraf, P., „Mathematical truth", Journal of Philosophy 70 (1973), 661-79.

Casullo, A., „Necessity, certainty, and the a priori", *Canadian Journal of Philosophy*, 18 (1988[a]), 43-66.

Casullo, A., „Revisability, reliabilism, and a priori knowledge", *Philosophy and Phenomenological Research* 49 (1988[b]), 187-213.

Kant, I., *Critique of Pure Reason* (1781), trad. N. Kemp Smith, Macmillan, Londra, 1964.

Kitcher, P., *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Kripke, S., *Naming and Necessity*, Harvard University Press, Cambridge, 1980.

Putnam, H., „What is mathematical truth?", în *Philosophical Papers*, volumul 1, *Mathematics, Matter and Method*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979, 60-78.

Putnam, H., „«Two dogmas» revisited", în *Philosophical Papers*, volumul 3, Realism and Reason, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, 87-98.

Quine, W. V., „Two dogmas of empiricism", în *From a Logical Point of View*, 2nd edn, Harper & Row, New York, 1963, 20-46.

ALBERT CASULLO [G.Ş.]

cunoaştere de sine şi identitate cu sine

În mod normal, felul în care cunoşti ceva despre tine însuţi este semnificativ diferit de felul în care cunoşti acelaşi tip de lucru despre altcineva. Cunoaşterea propriilor stări mentale actuale nu este, în mod obişnuit, întemeiată pe informaţia despre comportament şi circumstanţele fizice. Cunoaşterea propriilor acţiuni şi a unor fapte precum acela că stai jos sau în picioare este, de obicei, o cunoaştere „fără observaţie", sau, în orice caz, nu este bazată pe tipurile de observaţii ce-ţi întemeiază cunoaşterea acţiunilor şi posturilor altora. Cunoaşterea ta perceptivă despre situaţia ta în lume, de exemplu că stai cu faţa spre un copac, diferă semnificativ de cunoaşterea perceptivă pe care o au alţii despre aceleaşi fapte, de vreme ce aceasta, de obicei, nu implică a fi perceput tu însuţi(să te percepi pe tine însuţi,perceiving oneself). Şi cunoaşterea ta bazată pe memorie privind propriul trecut, este, în mod normal, foarte diferită de cunoaşterea ta bazată pe memorie privind trecuturile altora. Îţi aminteşti propriile gânduri, sentimente, percepţii şi acţiuni „din interior" într-un mod ce nu depinde de folosirea vreunui criteriu de identitate a persoanei pentru a identifica un sine rememorat ca fiind sinele tău.

Deşi, în toate cazurile, s-ar putea vorbi despre un acces „special" la persoana întâi, accesul pe care-l au oamenii la propriile stări mentale este ceea ce a atras cel mai mult atenţia. Unii filosofi, de exemplu RYLE (1949), au negat faptul că există o diferenţă fundamentală între cunoaşterea stărilor mentale la persoana întâi şi la persoana a treia. Alţii, în principal WITTGENSTEIN (1953), au susţinut că, acolo unde diferenţa pare cea mai pronunţată, de exemplu în cazul atribuirilor durerii, „mărturisirile" la persoana întâi nu sunt deloc expresii cu adevărat ale

cunoaşterii, (vezi AVOWALS). Astfel de concepţii sunt manifestările reacţiei, în secolul al douăzecilea, împotriva concepţiilor CARTEZIENE despre cunoaşterea de sine, care sunt adesea asociate cu susţinerea că există asimetrii radicale persoana întâi/persoana a treia. Acestea includ concepţiile conform cărora mintea este transparentă faţă de ea însăşi, că stările mentale sunt „în intimitate cu sine", că atribuirile stărilor mentale la persoana întâi sunt infailibile şi că autocunoaşterea stărilor mentale serveşte ca fundament pentru restul cunoaşterii noastre empirice (vezi FUNDAŢIONISM). Asemenea concepţii au fost subminate de către opera lui FREUD, prin postularea existenţei unei zone a dorinţelor, intenţiilor etc. inconştiente, de către cercetarea din psihologia cognitivă, care arată că cea mai mare parte a „procesării informaţiei" în minte este inconştientă şi care arată că multe tipuri de relatări introspective nu sunt demne de încredere (vezi, de exemplu, Nisbett şi Wilson, 1977), precum şi de către critica filosofică a tratării fundaţioniste a cunoaşterii. Însă teoreticienii cei mai recenţi, care resping aceste susţineri carteziene, ar fi de acord că temeiurile pentru respingerea lor nu sunt temeiuri pentru negarea faptului că există cunoaştere la persoana întâi a stărilor mentale care diferă semnificativ de cunoaşterea la persoana a treia a aceloraşi fenomene.

O întrebare privind asemenea cunoaştere este dacă ea e considerată în mod adecvat ca fiind observaţională, adică întemeiată pe un gen de percepţie care ar putea fi numită „simţ intern". Apărătorii moderni ai concepţiei că asemenea cunoaştere este observaţională (de exemplu, D. M. Armstrong, 1968) consideră că a percepe ceva este o chestiune de a fi atât de conectat la acel ceva, încât faptul că el are anumite proprietăţi este apt să dea naştere la opinia neinferenţială că există ceva ce are acele proprietăţi. În această concepţie, pare plauzibil să spui că tu percepi stările mentale şi evenimentele ca apărând în propria minte, în virtutea unui mecanism intern prin care stările mentale dau naştere la opinii adevărate despre ele, dar nu le poţi percepe pe acestea ca apărând în minţile altora, precum şi că în aceasta constă „accesul special" al tău la propria minte.

Unii, care sunt de acord cu o astfel de concepţie a „mecanismului intern demn de încredere" privind conştienţa introspectivă, ar obiecta la descrierea unei astfel de cunoaşteri ca fiind perceptivă. În cazuri paradigmatice de percepţie, de exemplu vederea, conexiunea cauzală dintre obiectul perceput şi opiniile despre acesta ale celui ce îl percepe este mediată de către o stare a celui ce percepe, o „experienţă sensibilă", care reprezintă obiectul, într-un anume sens şi de care subiectul poate fi conştient (prin aceea că este conştient de imaginea sau atingerea unui lucru). Par să nu existe asemenea intermediari între senzaţii, gânduri, opinii etc. şi opiniile noastre despre ele, iar acest lucru pare un temei pentru a nega că conştientizarea lor de către noi este perceptivă.

O altă obiecţie pune în discuţie ideea, implicită în modelul perceptiv, că există doar o legătură contingentă între a avea stări mentale şi a fi conştient de ele (exact aşa cum este doar o legătură contingentă între faptul că există copaci şi munţi şi faptul că există conştientizarea perceptivă a lor. Este îndoielnic că are sens să presupunem că există creaturi care să aibă dureri fără a avea vreo capacitate oarecare de a fi conştiente de durerile lor. Iar o considerare a rolului explicativ al cunoaşterii de sine sugerează că, pentru multe genuri de stări mentale, tocmai capacitatea de a avea şi a concepe asemenea stări implică „accesul la persoana întâi" imediat la existenţa acestor stări în tine însuţi. Pentru a menţiona un singur exemplu, dacă a avea opinii şi dorinţe implică a fi măcar într-un grad minim raţional şi dacă revizuirea raţională a propriului sistem de opinii şi dorinţe în lumina experienţei noi cere să cunoşti care sunt opiniile şi dorinţele tale curente, atunci a avea asemenea stări pretinde capacitatea de a fi conştient de ele. În timp ce ar trebui să respingem orice teză a intimizării de sine suficient de puternică pentru a elimina posibilitatea înşelării de sine sau să negăm existenţa stărilor mentale la animale şi copii, este departe de a fi evident că natura stărilor mentale e distinctă de accesibilitatea lor introspectivă în modul în care implică modelul observaţional.(vezi Shoemaker, 1988).

Lichtenberg a negat faptul că Descartes a avut un drept de a spune „eu gândesc", susţinând că acesta a fost îndreptăţit doar la „acest lucru gândeşte". Iar HUME (1739) a negat în mod faimos faptul că, atunci când te introspectezi, găseşti vreun element dincolo de percepţiile individuale, care ar putea să fie sinele ori subiectul care le „are" pe acestea. Astfel de negări i-au condus pe unii (inclusiv pe Hume) la a nega că există vreun astfel de sine sau subiect, iar pe alţii i-au condus la a se întreba cum putem să avem cunoaşterea unui astfel de lucru sau să ne referim la el folosind „eu". Probabil, asemenea negări îşi pierd forţa dacă abandonăm modelul observaţional al cunoaşterii de sine. Ceea ce deranjează este ideea că noi percepem, cu ajutorul „simţului intern", percepţii, gânduri etc., dar nu percepem ceva ce ar putea fi subiectul lor. Desigur, dacă a percepe ceva este interpretat doar ca a fi atât de conectaţi la el încât să dobândim, într-un mod demn de încredere, opinii adevărate despre el, atunci capacitatea noastră de cunoaştere de sine implică faptul de a fi capabili să percepem deopotrivă evenimentele sau stările mentale individuale şi sinele (persoana) care le are (vezi Shoemaker, 1986).

Ciudăţeniile cunoaşterii de sine sunt, în orice caz, strâns legate de ciudăţeniile autoreferinţei. Dacă amnezicul Joe Jones descoperă că Joe Jones este acuzatul, fără a realiza că el însuşi este Joe Jones, acesta nu va fi un caz de cunoaştere de sine în sensul care ne interesează pe noi, chiar dacă persoana care este cunoscută este însuşi cel ce cunoaşte. Noi suntem interesaţi de cazuri în care cineva cunoaşte că el însuşi (sau ea însăşi) este în cutare fel, aceasta fiind cunoaşterea pe care cel ce cunoaşte

ar exprima-o spunând „eu sunt în cutare fel" (vezi Castaneda, 1968). O trăsătură a referinței la persoana întâi este că ea nu depinde în nici un fel de disponibilitatea descrierilor individualizante. Te poți referi la tine însuți folosind „eu" fără a cunoaște vreo descripție care să poată fi utilizată pentru a-i fixa referința. O trăsătură conexă a judecăților la persoana întâi este „imunitatea la eroarea prin identificare greşită" (vezi Shoemaker, 1968; Evans, 1982). În cazurile principale de folosire a lui „eu" (ceea ce Wittgenstein (1958) a numit folosirea sa „ca subiect") a emite judecata „eu sunt F" nu implică identificarea cu tine însuți a lucrului care e judecat ca fiind F. O astfel de judecată poate fi greşită (dacă cel ce judecă nu este F), dar este eliminat un tip de greşeală: nu se poate să ai dreptate în a crede că cineva este F,dar să te înşeli în a crede că acea persoană eşti tu însuți. Această imunitate la eroarea prin identificare greşită diferă de aceea care caracterizează judecățile ce au ca subiect pronume demonstrative precum „acesta". Acolo unde atât „eu sunt F", cât şi „acesta este F", sunt imune la asemenea eroare, judecata bazată pe memorie „eu am fost F" păstrează imunitatea, în timp ce judecata bazată pe memorie „acesta a fost F" nu mai păstrează (pentru o specificare a acestui lucru, vezi Shoemaker, 1986). Acest lucru este legat de faptul deja menționat că, de obicei, nu e nevoie ca judecățile de memorie la persoana întâi să fie întemeiate pe vreun criteriu de identitate.

Exact acolo unde judecățile la persoana întâi sunt cunoscute în moduri distincte la persoana întâi, ele au această imunitate față de eroarea prin identificare greşită. Iar judecățile referitoare la eu care nu au această imunitate (de pildă, „Eu sângerez", dacă este inferată pornind de la sângele de pe podea) au totdeauna printre temeiurile lor unele care au imunitate (de pildă, „Eu văd sânge" sau „Lângă mine este sânge"). Este discutabil faptul că o parte din ceea ce dă conținutul la persoana întâi al opiniilor şi altor stări mentale este relația lor cu modurile distincte de cunoaştere la persoana întâi şi că, fără un asemenea „acces special", nu ar putea exista deloc referință la persoana întâi (vezi Evans, 1982). (Însă o altă trăsătură importantă a judecăților la persoana întâi este relația lor strânsă cu acțiunea: amnezicul Joe Jones nu va fi mobilizat ca să acționeze aflând că Joe Jones e în pericol, dar va fi mobilizat dacă află, în plus, că el este Joe Jones şi deci că el însuşi e în pericol; vezi Perry, 1979).

O susținere mai puternică şi mai controversată este aceea că accesul special pe care îl au persoanele la ele însele intră chiar în condițiile de identitate pentru tipurile de lucruri care sunt persoanele. Urmându-l pe Locke, mulți au argumentat că accesul la memorie face parte din ceea ce determină limitele temporale ale persoanelor. Un determinant major al limitelor spațiale ale persoanelor, adică al lucrului ce trece drept parte a corpului persoanei, este întinderea controlului voluntar direct, iar acesta este strâns legat de accesul epistemic special pe care-l au persoanele la

propriile acţiuni voluntare. Iar o idee kantiană familiară este aceea că unitatea conştiinţei - diferitele stări ce aparţin aceluiaşi subiect conştient - implică, într-un anumit mod, conştiinţa sau posibilitatea conştiinţei aparţinând acestei unităţi.

Vezi şi APERCEPŢIE; INTROSPECŢIE; KANT.

BIBLIOGRAFIE

Armstrong, D. A., *A Materialist Theory of the Mind*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

Evans, G., „Self-identification", cap. 7 din cartea sa, *Varieties of Reference*, Clarendon Press, Oxford, 1982.

Hume, D., *Treatise of Human Nature* (1739-40); Oxford University Press, Oxford, 1978, ed. L. A. Selby-Bigge, revizuită de P. H. Nidditch.

Nisbett, R. şi Wilson, T. de C., „Telling more than we know: verbal reports on mental processes", *Psychological Review* 84/1977, 231-59.

Perry, J., „The essential indexical", *Nous* 13/1989, 3-21.

Ryle, G., *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.

Shoemaker, S., „Self-reference and self-awareness", *Journal of Philosophy*, 65/1968, 555-67.

Shoemaker, S., „Introspection and the Self", *Midwest Studies in Philosophy*, 11/1986.

Shoemaker, S., „On knowing one's own mind", *Philosophical Perspectives* 2/1988, 183-209.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953, trad. G. E. M. Anscombe.

Wittgenstein, L., *The Blue and Brown Books*, Blackwell, Oxford, 1958.

SYDNEY SHOEMAKER [C.Ş.]

cunoaştere filosofică

O perspectivă tradiţională privitoare la cunoaşterea filosofică poate fi schiţată prin compararea asemănărilor şi diferenţelor dintre investigaţia filosofică şi cea ştiinţifică, după cum vom vedea în continuare. Cele două tipuri de investigaţie diferă atât în ceea ce priveşte metodele lor (cea dintâi este a priori, a doua este a posteriori), cât şi în privinţa statutului metafizic al rezultatelor (prima produce fapte care sunt metafizic necesare, iar a doua produce fapte metafizic contingente). Cu toate acestea, cele două tipuri de investigaţie se asemănă prin aceea că ambele, dacă sunt încununate de succes, dezvăluie fapte noi, iar aceste fapte, deşi sunt exprimate în limbaj, nu sunt în genere despre limbaj (cu excepţia investigaţiilor din domenii specializate precum filosofia limbajului şi lingvistica empirică).

Acest mod de a vedea cunoaşterea filosofică este destul de atrăgător. Dar se confruntă cu o serie de probleme. În primul rând, concluziile anumitor argumente filosofice obişnuite pare complet lipsite de sens.

Poziţii precum cea conform căreia nu este mai rezonabil să mănânci pâine şi nu arsenic (fiindcă arsenicul i-a otrăvit pe oameni doar în trecut), sau cea după care nu poţi niciodată să ştii dacă nu cumva visezi, par să se împotrivească simţului comun într-un grad atât de mare încât, tocmai pentru acest motiv, ne apar ca inacceptabile. În al doilea rând, investigaţiile filosofice nu conduc la consens între filosofi. Filosofia, spre deosebire de ştiinţe, nu deţine un corp de adevăruri acceptate de comun acord. Mai mult chiar, filosofia este lipsită de o metodă neechivoc aplicabilă pentru rezolvarea dezacordurilor. (Calificativul „neechivoc aplicabilă" este menit să înlăture obiecţia că dezacordurile filosofice sunt decise printr-o metodă de argumentare a priori; există adesea dezacorduri de nerezolvat cu privire la tabăra care ar trebui să fie declarată câştigătoare, într-un schimb filosofic de argumente.) În faţa acestor consideraţii, precum şi a altora asemănătoare, diferite orientări filosofice au repudiat perspectiva tradiţională asupra cunoaşterii filosofice. Astfel, VERIFICAŢIONISMUL răspunde la imposibilitatea rezolvării neînţelegerilor filosofice, propunând un criteriu al înţelesului literal, un criteriu ce înfăţişează aceste chestiuni ca fiind literalmente lipsite de înţeles: „Un enunţ este literalmente inteligibil dacă şi numai dacă este fie analitic, fie verificabil empiric." (Ayer, 1952, p. 9), un enunţ fiind analitic ddacă reprezintă doar o chestiune de definiţie, iar ideile filosofice tradiţionale care sunt controversate (cum ar fi aceea că este imposibil să avem o cunoaştere a lumii, în afara propriului spirit), nu vor fi nici analitice, nici empiric verificabile (vezi POZITIVISM LOGIC).

Au fost ridicate numeroase obiecţii faţă de acest principiu al verificării. Cea mai importantă este aceea că principiul este auto-inconsistent. Anume, atunci când se încearcă să se aplice principiul verificării chiar la sine, rezultatul este că principiul se dovedeşte a fi lipsit de înţeles literal (şi prin urmare neadevărat), fiindcă nu este nici verificabil empiric, nici analitic. Această mutare poate părea a fi un truc. Dar ea relevă o problemă metodologică profundă a abordării verificaţioniste. Principiul verificării este menit să delegitimeze orice controversă ce nu poate fi rezolvată nici empiric, nici prin recurs la definiţii. Dar asupra principiului însuşi nu putem decide empiric sau prin apel la definiţii. Principiul reprezintă o încercare de a pune capăt controversei sinteticului a priori. Cu toate acestea, principiul însuşi este sintetic a priori, având un caracter controversat. Ca o ironie a soartei, autorespingerea principiului verificării este una dintre puţinele chestiuni asupra cărora filosofii din zilele noastre se apropie de consens.

Filosofia limbajului comun, o altă încercare a secolului XX de a delegitima problemele filosofice tradiţionale, se confruntă cu o problemă analogă a auto-respingerii. Aşa cum verificaţionismul poate fi ca o reacţie faţă de controversele a priori de nerezolvat, filosofia limbajului comun poate fi caracterizată ca o reacţie faţă de ceea ce este contraintuitiv a

priori. Filosoful limbajului comun respinge poziţiile filosofice contraintuitive (cum ar fi ideea că timpul este ireal, sau că nu putem şti niciodată ceva despre alte minţi), spunând că aceste perspective „se împotrivesc limbajului comun" (Malcolm, în Rorty, 1970, p. 113). Cu alte cuvinte, spunând că aceste perspective se împotrivesc felului în care persoanele obişnuite folosesc termeni precum „a cunoaşte" şi „ireal", întrucât persoanele de rând ar respinge enunţurile contraintuitive de mai sus, despre cunoaştere şi timp. Conform perspectivei limbajului comun, urmează că scepticul nu înţelege acelaşi lucru ca nefilosoful, prin „a cunoaşte", de vreme ei folosesc termenii în mod diferit, în înţelesul este dat de folosire. Astfel, în acest sens, scepticii şi anti-scepticii nu au un dezacord nonlingvistic cu privire la cunoaştere, aşa cum două persoane, dintre care una spune „Băncile sunt instituţii financiare", iar cealaltă spune „Băncile sunt obiecte pe care te poţi aşeza în parc", nu au un dezacord nonlingvistic cu privire la bănci.

O obiecţie evidentă este că există mulţi alţi factori, în afara înţelesului, care ne ajută să determinăm folosirea. De exemplu, doi oameni care nu sunt de acord dacă lumea este rotundă sau nu, folosesc cuvântul „rotund" în mod diferit, în sensul că unul dintre ei îl aplică lumii, iar celălalt nu. Totuşi, ei nu înţeleg, prin aceasta, lucruri diferite prin „lume" şi „rotund". Filosofii limbajului comun acceptă că acest aspect al folosirii nu este o parte a înţelesului, întrucât depinde de un dezacord cu privire la fapte empirice. Punând însă toate dezacordurile neempirice pe seama diferenţelor de înţelegere lingvistică, filosoful limbajului comun respinge posibilitatea unui dezacord nonlingvistic, de substanţă, asupra faptelor şi adevărurilor a priori. Astfel, la fel ca verificaţionistul, el respinge sinteticul a priori. Malcolm afirmă că „dacă un copil care învaţă limbajul ar spune, în situaţia în care ne aflăm într-o cameră cu scaune în jur, că este "extrem de probabil„ ca acolo să se afle scaune, ar trebui să zâmbim şi să îi corectăm limbajul" (1970, p. 116). S-ar putea ca Malcolm să aibă dreptate în acest caz particular, de vreme ce este greu de crezut că un copil şi-ar fi format în mod independent o filosofie sceptică. Dar un răspuns analog pare în mod evident nepotrivit, ca răspuns dat unui filosof care spune „Nu putem şti niciodată dacă nu visăm", sau, în acest sens, ca răspuns dat unui elev nepriceput la aritmetică, care spune „33 = 12 + 19". Dacă ar fi adevărat că un filosof ce rosteşte prima propoziţie nu foloseşte „a cunoaşte" în sensul obişnuit, el nu şi-ar putea comunica vederile filosofice unui vorbitor de limbă franceză, rostind traducerea în franceză a acelei propoziţii („On ne peut jamais savoir qu'on ne reve pas"), aşa cum, dacă Mary crede greşit că „viscos" înseamnă vicios (şi foloseşte cuvântul în acest fel), nu am putea reda opinia lui Mary că învăţătorul ei este vicios, faţă de vărului ei de opt ani, spunând „Învăţătorul lui Mary este viscos". Dar pare evident că eşecul de a traduce „a cunoaşte" (şi alţi

termeni înrudiţi) în franceză îl va împiedica complet pe scepticul vorbitor de engleză să-şi expună cu fidelitate punctul de vedere în limba franceză. Ideea limbajului comun că toate dezacordurile neempirice sunt dezacorduri lingvistice implică faptul că, dacă cineva crede propoziţia „a este F", când această propoziţie exprimă judecata a priori că a este F, atunci a avea proprietatea pe care el consideră că o exprimă „F" face parte din ceea ce înţelege el prin „a". Dar aceasta este evident împotriva „folosirii comune" (în sensul lui Malcolm) a termenului „înţeles" - ceea ce cred oamenii de rând despre extensiunea termenului „înţeles", pe temeiuri a priori, din momentul în care înţeleg termenul „înţeles". De exemplu, omul de rând va nega faptul că elevul nepriceput mai sus menţionat nu ar folosi cuvintele cu înţelesul lor obişnuit, atunci când spune „33 = 12 + 19". Ca şi obiecţia de mai înainte la verificaţionism, obiecţia de aici scoate în evidenţă o problemă metodologică de profunzime. Aşa cum controversa sinteticului a priori nu poate fi eliminată printr-un principiu care este sintetic a priori şi are un caracter controversat, la fel, nu putem elimina ceea ce este contraintuitiv a priori, printr-un principiu care este a priori şi contraintuitiv.

Deşi verificaţionismul şi filosofia limbajului comun sunt ambele autoinconsistente, problemele care au motivat aceste poziţii trebuie să primească un răspuns. Ce avem a spune despre faptul că (a) multe concluzii filosofice par extrem de contraintuitive, iar (b) investigaţiile filosofice nu conduc la consens filosofic?

Pentru a avea în vedere prima problemă, este important să observăm că chiar şi viziunile filosofice deosebit de contraintuitive se sprijină pe argumente, argumente ce „pornesc de la ceva atât de simplu încât nici nu pare să merite a fi enunţat", şi continuă prin paşi atât de evidenţi încât nici nu merită a fi parcurşi, înainte de a se încheia „cu ceva atât de paradoxal încât nimeni nu îi va da crezare" (Russell, 1956, p. 193). Dar astfel, întrucât folosirea repetată a simţului comun poate conduce la concluzii filosofice ce intră în conflict cu simţul comun, înseamnă că simţul comun reprezintă un criteriu filosofic problematic, pentru evaluarea viziunilor filosofice. Este adevărat că, odată ce am cântărit argumentele relevante, trebuie să ne bazăm în cele din urmă pe judecata noastră, pentru a vedea dacă ne pare sau nu rezonabil, în lumina argumentelor, să acceptăm o viziune filosofică dată. Dar acest truism nu trebuie confundat cu poziţia problematică potrivit căreia judecata noastră filosofică nu trebuie să intre în conflict cu viziunile prefilosofice ale simţului comun.

Cât despre inabilitatea filosofilor de a ajunge la consens, este important să vedem că din aceasta nu decurge că nu se poate decide cine are de fapt dreptate. Există şi alte explicaţii posibile pentru această inabilitate (vezi Rescher, 1978). Mai mult, dacă presupunem că existenţa unor

dezacorduri a priori de nerezolvat, cu privire la adevărul lui p, ar arăta că p nu are nici o valoare de adevăr, aceasta ar conduce la situația în care faptul că p are o valoare de adevăr ar depinde în prea mare măsură de oamenii care se întâmplă să existe, și de ceea ce pot fi persuadați să creadă aceștia.

Atât verificaționismul, cât și filosofia limbajului comun, neagă sinteticul a priori. QUINE merge încă mai departe. El neagă și analiticul a priori; neagă distincția analitic-sintetic, precum și distincția a priori - a posteriori. În „Două dogme ale empirismului", Quine ia în considerare mai multe definiții ale analiticității prin sinonimie, argumentează că toate definițiile sunt inadecvate, și conchide că nu există o distincție între analitic și sintetic. Dar e clar că există o ruptură importantă în acest argument. Noi nu conchidem, din absența unor definiții adecvate de reducere pentru „roșu" și „albastru", că nu există nici o distincție între roșu și albastru, sau că nu există ceva precum roșul. Vom spune, în schimb, că astfel de termeni (precum „roșu" și „albastru") sunt definiți prin exemple. Dar acest lucru pare a fi plauzibil și pentru termeni precum „analitic" sau „sinonim" (Grice și Strawson, 1956).

Potrivit lui Quine, distincție dintre cercetarea științifică și cea filosofică este o chestiune de grad. Scrierile sale târzii indică faptul că, pentru el, o descriere care ar putea face acceptabile analiticitatea, necesitatea și apriori-ul, ar fi una care să explice aceste noțiuni în termenii „dispozițiilor de comportament explicit ale oamenilor" ce apar ca răspuns la stimuli social observabili (Quine, 1969, p. 29). O discutare a BEHAVIORISMULUI său s-ar situa însă în afara sferei acestui articol.

Vezi și ANALITICITATE, EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ, PSIHOLOGIE ȘI EPISTEMOLOGIE, RYLE.

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic,* Dover, New York, 1952.

Grice, H. P. și Strawson, P. F., "In defense of a dogma", *Philosophical Review* 65 (1956), 141-68.

Quine, W. V., "Two dogmas of empiricism", în *From a Logical Point of View,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1953, cap. 2.

Quine, W. V., *The Ways of Paradox and Other Essays,* Random House, New York, 1966, cap. 18 și 20.

Quine, W. V., *OntologicalRelativity and Other Essays,* Columbia University Press, New York, 1969.

Rescher, N., "Philosophical disagreement", *Review of Methaphysics* 22, 1978, 217-51.

Rorty, R. (ed.), *The Linguistic Turn,* University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Russell, B., "The philosophy of logical atomism", în *Logic and Knowledge,* ed. R. C. Marsh, Allen and Unwin, Londra, 1956, 177-281.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1953.

FELICIA ACKERMAN [G.Ş]

cunoaştere istorică

Cunoaşterea dobândită pe baza unor dovezi prezente, din care cunoscătorul trage concluzii cu privire la trecut, se cheamă cunoaştere istorică. Această concepţie tripartită asupra cunoaşterii istorice (cunoscător, dovezi şi cunoscut) dă naştere la numeroase probleme.

Realitatea trecutului

În cazul cunoaşterii istorice, obiectul cunoaşterii este transcendental, adică noi nu luăm niciodată contact cu un eveniment din trecut atunci când acesta are loc. Acest lucru face imposibilă verificarea directă a concluziilor despre trecut, obţinute pe baza dovezilor avute la îndemână. Bertrand Russell a pus această problemă într-o manieră foarte incisivă, arătând că e posibil ca trecutul la care se referă cunoaşterea istorică să nu fi existat de fapt: „Nu există nici o imposibilitate logică în ipoteza potrivit căreia lumea a început să existe acum cinci minute, având exact aceleaşi caracteristici şi cu o populaţie care-şi «reaminteşte» un trecut complet ireal" (Russell, 1921). S-ar putea crede că această dificultate, legată de cunoaşterea unui trecut pe care nu-l putem retrăi, poate fi evitată prin folosirea inducţiei în felul următor: ne sprijinim pe dovezi pentru a căpăta cunoaştere despre nişte evenimente trecute la care persoane încă în viaţă au luat parte şi pe care şi le reamintesc; odată ce am descoperit că metodele şi tipurile de dovezi pe care le-am folosit ne oferă o cunoaştere demnă de încredere (reliable), după cum atestă memoria celor încă în viaţă, cu privire la aceste evenimente recente, am avea temeiuri pentru a extinde folosirea acestor metode şi tipuri de dovezi în cazul unui trecut mai îndepărtat. Din credibilitatea (reliability) cunoaşterii în cazul unei clase de evenimente trecute, am deduce astfel credibilitatea cunoaşterii pentru toate evenimentele trecute. Această demonstraţie dă însă greş. Acest test de credibilitate depinde într-un mod esenţial de amintirile oamenilor, care ele însele adesea nu sunt demne de încredere, având mare nevoie de o verificare independentă, verificare pe care nu o putem face însă niciodată, nici măcar în cazul unor amintiri foarte recente, printr-o comparare directă a amintirilor noastre cu evenimentele trecute respective. Unii gânditori au sugerat să privim cunoaşterea istorică ca pe un construct - un mod de a da sens experienţelor prezente - mai degrabă decât ca pe o cunoaştere despre un obiect cu care nu putem veni în contact prin experienţă (Oakeshott, 1933; Croce, 1960; Meiland, 1965; Goldstein, 1976). Alţi gânditori cred că ipoteza conform căreia trecutul a existat cu adevărat reprezintă cea mai bună explicaţie a dovezilor istorice de care dispunem în prezent. În consecinţă, ei consideră enunţurile istorice drept adevărate sau false cu

privire la acel trecut real. (Această dispută reprezintă, ca structură, echivalentul exact al disputei din filosofia ştiinţei dintre realismul ştiinţific şi empirismul constructiv. Vezi van Fraassen, 1980.)

Subiectivitate, interpretare şi cunoaştere

Să presupunem că există într-adevăr un trecut în legătură cu care enunţurile pot fi adevărate sau false. Dovezile utilizate de istoric constau adesea în texte create fie de participanţii la evenimentele studiate, fie, ulterior evenimentelor, de istorici mai vechi care nu luaseră parte la ele. (Alte tipuri de dovezi includ lucrări de artă, filme, înregistrări, discursuri, scrisori, jurnale, rămăşiţe arhitectonice şi monumente.) Ca şi în cazul textelor, autorii acestor surse au luat decizii. Decizii cu privire la ceea ce merita menţionat şi ceea ce trebuia omis. Se consideră că acest necesar proces de selecţie introduce în aceste surse primare şi secundare un element inevitabil de subiectivitate. Datorită necesităţii selecţiei, fiecare sursă va prezenta altfel faptele - faptele ca atare, nemaivorbind despre semnificaţia lor. În consecinţă, fiecare text va oferi o interpretare. De exemplu, unele surse pot afirma că, de-a lungul întregii bătălii, prinţul a fost în fruntea trupelor sale, în timp ce altele vor spune că el a rămas în spate. Astfel, sursele istoricului nu vor fi de acord în privinţa faptelor. Pe lângă asta, istoricul trebuie să facă apoi propria sa selecţie, plecând de la surse, pentru a construi o naraţiune sau o interpretare a ceea ce s-a întâmplat, spunându-ne astfel care este semnificaţia faptelor. Această selecţie suplimentară introduce şi mai multă subiectivitate în opera istorică.

Ce anume ghidează această selectivitate? Istoricul scoţian A. J. Youngson (1985) prezintă două relatări ale rebeliunii iacobite eşuate din 1745-1746, condusă de Charles Edward (Bonnie Prince Charlie), una din punctul de vedere al casei de Hanovra, cealaltă din cel al iacobiţilor. Fiecare dintre ele include toate faptele unanim recunoscute, petrecute cu această ocazie. Fiecare relatare este onestă, respectând cu stricteţe canoanele cercetării istorice şi evitând orice element de propagandă. Cu toate acestea, cele două relatări sunt foarte diferite una de cealaltă. Youngson afirmă următoarele referitor la ceea ce ghidează selecţia şi interpretarea în aceste relatări: „Deocamdată, un singur lucru e clar şi anume că mulţi istorici, fie că o recunosc sau nu, îşi bazează opera pe un anume set preexistent de principii sau convingeri şi că ceea ce scriu ei reprezintă o dezvoltare, ilustrare sau apărare a acestor principii sau convingeri; şi că toţi ceilalţi, oricât de imparţiali ar încerca ei să fie, au preferinţele lor personale şi simpatiile lor naturale, aşa încât, inevitabil, deşi poate în mod inconştient, concep propria lor versiune a evenimentelorîn consonanţă cu ideile lor despre viaţă în general„ (Youngson, 1985, p. 14).

Desigur, dacă adoptăm această perspectivă ne vom vedea obligaţi să acceptăm un scepticism generalizat cu privire la evenimente, adică un scepticism care să includă şi evenimentele complexe prezente, întrucât aceleaşi probleme de selecţie şi interpretare se pun şi în cazul prezentului. Aceasta nu este o problemă specifică numai cunoaşterii trecutului.

Explicaţie şi înţelegere

Cunoaşterea istorică este comparată adesea cu cunoaşterea ştiinţifică, aceasta din urmă fiind privită drept cunoaşterea legilor şi regularităţilor naturii, valabile în trecut, prezent şi viitor. Unii gânditori (de exemplu, istoricul german Ranke) au susţinut că cunoaşterea istorică trebuie să fie „ştiinţifică„ în sensul de a fi bazată pe cercetare, pe o verificare scrupuloasă, în măsura posibilului, a faptelor, obiectivitatea relatării fiind scopul ei principal. Alţii au mers şi mai departe, afirmând că cercetarea istorică are acelaşi scop cu cea ştiinţifică şi anume să ofere explicaţii ale unor evenimente particulare prin descoperirea unor legi generale din care (ţinând cont şi de anumite condiţii iniţiale) pot fi deduse evenimentele particulare (Hempel, 1942) - adesea numită şi „teoria subsumării faţă de legi„ (Covering Law Theory) a explicaţiei istorice. Partizanii acestei concepţii admit de obicei că interesele celor două tipuri de cercetare sunt diferit orientate: istoricii sunt mai interesaţi în a explica evenimente particulare, în timp ce oamenii de ştiinţă sunt mai interesaţi în descoperirea unor legi generale. Se consideră însă că logica explicării este aceeaşi în ambele cazuri (vezi EXPLICAŢIE, HEMPEL).

Şi totuşi, simpla frunzărire a articolelor şi cărţilor scrise de istorici nu vine în sprijinul acestei concepţii. Aceste cărţi şi articole se concentrează preponderent asupra particularului - de exemplu, structura socială particulară în Anglia din vremea Tudorilor, ascensiunea la putere a unui anume partid politic, interacţiunile sociale, culturale şi economice dintre două popoare anume. Nici nu apare în notele de subsol ale lucrărilor de istorie, în calitate de fundament al explicaţiei istorice, vreo teorie standard sau vreun set de principii explicative. Ţinând cont de aceste lucruri, alţi gânditori au propus teza potrivit căreia naraţiunea în sine, în absenţa unor legi generale, poate duce la înţelegere, aceasta fiind forma caracteristică a explicaţiei istorice (Dray, 1957). Atunci când ne întrebăm de ce lucrurile sunt aşa cum sunt - şi, în mod analog, de ce s-au petrecut aşa cum s-au petrecut - , ne este suficient adesea să ni se povestească cum au ajuns ele să fie aşa cum sunt.

Ceea ce urmărim noi printr-o cercetare istorică este o înţelegere care să respecte faptele unanim acceptate. O cronică ne poate oferi o relatare corectă (din punctul de vedere al faptelor) a unui eveniment istoric, fără să ne facă inteligibil acel eveniment - fără să ne arate, de exemplu, de ce a survenit şi cum sunt legate între ele diferitele sale faze şi aspecte. Naraţiunea istorică urmăreşte să facă lucrurile inteligibile, arătând cum

un eveniment a dus la un altul, chiar şi acolo unde nu există o relaţie de determinare cauzală între ele. Naraţiunea oferă astfel o formă de înţelegere adecvată în special unei suite temporale de evenimente şi reprezentând o alternativă la explicaţia ştiinţifică, cea pe bază de legi.

O altă abordare o reprezintă înţelegerea prin intermediul cunoaşterii scopurilor, intenţiilor şi punctelor de vedere ale agenţilor istorici. Dacă ştim cum îşi vedeau şi-şi înţelegeau epoca Iuliu Cezar sau Leon Troţki, ce vroiau ei să realizeze, putem înţelege mai bine de ce au făcut ceea ce au făcut. Scopurile, intenţiile şi punctele de vedere sunt forme ale gândirii şi pot fi determinate de către istoric prin acte de empatie. R. G. Collingwood (1946) merge şi mai departe şi susţine că aceste gânduri din trecut pot fi chiar re-produse (şi astfel readuse în actualitate) de către istoric. Explicaţiile istorice de acest tip nu pot fi reduse la modelul acoperirii prin legi (Dray, 1957; Atkinson, 1978) şi permit cercetării istorice să dobândească un alt tip de inteligibilitate.

Vezi şi EXPLICAŢIE; MEMORIE; ŞTIINŢĂ SOCIALĂ; VICO.

BIBLIOGRAFIE

Atkinson, R. F., *Knowledge and Explanation in History*, Macmillan, Londra, 1978.

Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Clarendon Press, Oxford, 1946.

Croce, B., *History: Its Theory and Practice*, Russell and Russell, New York, 1960.

Dray, W., *Laws and Explanations in History*, Oxford University Press, Oxford, 1957.

van Fraassen, B. C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Goldstein, L. J., *Historical Knowledge*, University of Texas Press, Austin, 1976.

Hempel, C. G., „The function of general laws in history", *Journal of Philosophy* 29 (1942), 35-48.

Hobart, M. E., „The paradox of historical constructionism", *History and Theory* 28 (1989), 43-58.

Hurst, B. C., „The myth of historical evidence", *History and Theory* 20 (1981), 278-90.

Kempt, P., „History as narrative and practice", *Philosophy Today* 29 (1985), 213-22.

Meiland, J. W., *Scepticism and Historical Knowledge*, Random House, New York, 1965.

Mink, L. O., *Historical Understanding*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 1987.

Oakeshott, M., *Experience and Its Modes*, Cambridge University Press, Cambridge, 1933.

Russell, B., *The Analysis of Mind*, Allen and Unsin, 1921.

Veyne, P., *Writing History*, Essay in Epistemology, Wesleyan University Press, Middletown, 1984.
Youngson, A. J., *The Prince and the Pretender*, Croom Helm, Londra, 1985.
White, H., „Historical pluralism", Critical Inquiry 12 (1986), 480-93.

JACK W. MEILAND [D.B.]

cunoaştere matematică

Cunoaşterea matematică ne pune în faţa următorului paradox:

Matematica este probabil cea mai timpurie ştiinţă, din punct de vedere istoric. Pentru mulţi gânditori, cunoaşterea matematică a servit drept ideal sau paradigmă pentru toate ştiinţele, părând absolut certă. De pildă, metoda matematică a fost extinsă de oameni de ştiinţă raţionalişti, precum Galileo şi Descartes, la domeniul disciplinei pe care astăzi o numim fizică. Chiar dacă nu mergem până într-acolo încât să numim fizica o „ma-tematică a mişcării", cunoaşterea matematică pare indispensabilă pentru cunoaşterea ştiinţifică modernă. O persoană neinstruită în matematică nu poate citi lucrările lui Dirac, Einstein sau Feynman. Prin urmare putem spune măcar că matematica face corp comun cu cunoaşterea ştiinţifică.

Cu toate acestea, matematica pare să facă corp comun şi cu metafizica. Într-adevăr, matematica pare să nu aibă a face cu natura. Obiectul său de studiu poate fi descris ca „ideal" sau „abstract". Figuri precum triunghiurile, sferele şi celelalte sunt ideale - au forme perfecte, nu au grosime etc. Ele par să constituie limita unui proces infinit care nu poate fi realizat în lumea reală. Numerele, pe de altă parte, sunt abstracte: ele nu sunt, pe cât se pare, idealizări ale vreunor obiecte existente. Mai mult, însăşi certitudinea cunoaşterii matematice pare să o deosebească de cunoaşterea empirică. Kant a ridicat această problemă în argumentul său al „bunei companii": nu poate fi respinsă metafizica fără a respinge şi matematica. Acest argument era intenţionat, desigur, ca un argument ad hominem, împotriva EMPIRIŞTILOR care (precum David Hume), având o atitudine favorabilă faţă de ştiinţă, nu ar fi respins niciodată matematica.

„Naturaliştii" de mai târziu sunt de asemenea vizaţi de argumentul „bunei companii" al lui Kant. În formularea lui Paul Benacerraf, argumentul decurge după cum urmează: pentru NATURALIST, care ia în serios rezultatele ştiinţei moderne, cunoaşterea este o interacţiune cauzală între subiectul cunoscător şi mediu (interacţiunea cauzală presupusă aici poate fi văzută ca un transfer de energie între un subiect cunoscător individual şi mediul acestuia sau, ca în „epistemologia evoluţionistă", ca un proces al selecţiei naturale ce încorporează o întreagă specie). Dar obiectele matematicii nu iau parte la interacţiunile cauzale. De aici, cunoaşterea matematică nu este posibilă decât dacă renunţăm la naturalism. (Este interesant faptul că în Sofistul lui Platon, la §248, apare ceva

asemănător acestui argument: „dacă faptul de a cunoaşte va însemna a săvârşi o acţiune, urmează neapărat că faptul de a fi cunoscut este, la rândul său, a fi înrâurit, aşa încât fiinţa care, potrivit acestui raţionament, ar fi cunoscută prin actul cunoaşterii, în măsura în care este cunoscută, este şi pusă în mişcare de înrâurirea suferită, ceea ce desigur, spuneam noi, nu s-ar produce în cele nemişcate."[6])

Prin urmare, putem rezuma paradoxul cunoaşterii matematice după cum urmează: în lipsa cunoaşterii matematice nu există cunoaştere ştiinţifică; cu toate acestea, epistemologia sugerată de către cunoaşterea ştiinţifică („naturalismul") pare să facă imposibilă cunoaşterea matematică!

În cele ce urmează, voi schiţa mai multe strategii de a aborda paradoxul cunoaşterii matematice, strategii ce au fost sugerate de-a lungul timpului de către filosofi.

STRATEGII REALISTE

Există o relaţie non-cauzală între sufletul sau spiritul oamenilor şi lumea matematicii. Epistemologia naturalistă este inadecvată (aceasta nu presupune neapărat o respingere a „naturalismului" in toto). Desigur, această idee constituie baza întregii metafizici a lui PLATON, dar mulţi matematicieni au avut aceeaşi impresie. G. H. Hardy (1929) şi Roger Penrose (1989), de exemplu, vorbesc despre „a vedea" că o propoziţie matematică este adevărată, demonstraţia fiind necesară doar pentru a-i persuada pe ceilalţi. În secolul nostru, marele logician Gödel (1948) a exprimat ideea că există şi alte conexiuni între noi şi realitate în afara percepţiei sensibile şi că „intuiţia matematică" poate da seama de cunoaşterea matematică. În fapt, descoperirile lui Gödel din logică au fost folosite pentru a sprijini o poziţie realistă: teorema lui Gödel a fost interpretată ca arătând că, pentru orice sistem serios de axiome matematice, matematicianul poate cunoaşte un adevăr matematic ce nu decurge din acele axiome. Realiştii argumentează că singurul mod în care aşa ceva ar putea fi adevărat ar fi prin intuiţie matematică. Totuşi, acest argument poate fi evitat, întrucât presupune ceva îndoielnic şi anume că noi ştim că axiomele matematicii sunt consistente împreună. (Adevărul nedemonstrabil G e un enunţ care spune, în mare, „Sunt nedemonstrabil", dar dacă axiomele sunt inconsistente, atunci orice este demonstrabil, aşa că G este fals) Desigur, s-ar putea argumenta că noi ştim că axiomele matematicii sunt consistente pentru că intuim adevărul lor - axiomele adevărate sunt neapărat consistente. Dar atunci apelul la teorema lui Gödel devine superfluu şi circular.

Deşi realismul „platonist" dă seama într-un sens de cunoaşterea matematică, el postulează o prăpastie între ontologia şi epistemologia

6 Trad. de Constantin Noica, în Platon, Opere vol. VI, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 357. (N. t.)

ştiinţei, pe de o parte şi cea a matematicii, pe de altă parte, o prăpastie atât de mare încât s-a spus adesea că realismul transformă aplicabilitatea matematicii în ştiinţele naturii într-un mister inexplicabil.

Ca atare, recent unii autori au propus o poziţie oarecum realistă, bazată pe „structuralism“: matematica este despre structuri, nu despre obiecte. Benacerraf (1965) sugerase o astfel de poziţie în „Ce nu pot fi numerele“, dar autori precum Michael Resnik (1982) şi Penelope Maddy (1980) au elaborat această poziţie, poziţie care poate fi văzută ca o încercare „aristotelică“ de a reconcilia epistemologia naturalistă cu un realism matematic moderat. Există o intuiţie matematică, dar aceasta nu este o facultate separată de percepţia sensibilă empirică. Această idee a mai fost sprijinită prin opera unui influent filosof al matematicii american, Charles Parsons (1979-80), precum şi prin cea a autorului prezentului articol (Steiner, 1975). Apărătorii ei pretind că fac inteligibilă aplicabilitatea matematicii la lumea empirică.

STRATEGII KANTIENE

Acestea argumentează că cunoaşterea matematică este o condiţie necesară a cunoaşterii empirice. KANT însuşi a argumentat că legile matematicii sunt, în fapt, contrângeri asupra percepţiei noastre a spaţiului şi timpului. Cunoscând matematică, prin urmare, cunoaştem doar legile propriei noastre percepţii. Spaţiul fizic în sine, după cât ştim, se poate să nu respecte legile geometriei şi aritmeticii euclidiene, dar lumea aşa cum este percepută de către noi trebuie să le respecte. Matematica este obiectivă sau „intersubiectivă“, în sensul că rămâne valabilă pentru toate percepţiile rasei umane trecute, prezente şi viitoare. Pentru acest motiv, nu avem probleme cu aplicabilitatea matematicii în ştiinţele empirice sau aşa cel puţin susţin kantienii.

Viziunea lui Kant în privinţa cunoaşterii matematice este adesea considerată ca fiind respinsă prin descoperirea geometriei non-euclidiene şi a spaţiilor curbate, dar aceste geometrii sunt „local euclidiene“ (i. e., o regiune curbată apare tot mai dreaptă pe măsură ce este mai mică), iar Kant ar fi putut să facă afirmaţia ceva mai modestă că orice câmp vizual este, a priori, un spaţiu local euclidian.

În orice caz, o ramură modernă a matematicii cunoscută sub numele de topologie, dezvoltată de către faimosul matematician Henry Poincaré, poate fi privit ca fiind acea parte a geometriei pentru care teza kantiană rămâne o opţiune viabilă.

Poincaré a fost kantian şi în aritmetică. Pentru el, legea „inducţiei matematice“ era esenţa aritmeticii: orice proprietate P pe care o are zero şi care este „ereditară“ (i. e. ori de câte ori este valabilă pentru n, este valabilă şi pentru n+1) este valabilă pentru fiecare număr natural. Acest principiu este întemeiat observând că dacă P este valabilă pentru zero, atunci este valabilă şi pentru 1, astfel încât, prin modus ponens, chiar

este valabilă pentru 1. Prin folosirea continuă a eredităţii şi a lui modus ponens, ştim că putem în cele din urmă „ajunge la" orice număr n şi arătăm că P este valabilă pentru n. Acesta este acel gen de auto-cunoaştere despre care vorbea Kant. Poincaré a susţinut, inspirat de Kant, că aceasta nu poate fi redusă la „logică". Dimpotrivă, inducţia matematică este un principiu privitor la ce anume poate realiza logica. Poincaré cunoştea eforturile lui FREGE şi RUSSELL de a converti principiul inducţiei matematice într-o definiţie logică. În mare: n este un număr natural doar dacă se supune legii inducţiei. Dar el privea această definiţie ca fiind circulară.

În anii '20 ai secolului nostru, doi logicieni remarcabili, Hilbert şi Brouwer, au adus argumente pentru versiuni concurente ale kantianismului: „formalismul" şi „intuiţionismul". Ambii acceptau faptul că intuiţia este conţinutul ultim al matematicii şi că matematica clasică trece dincolo de ceea ce este doar intuitiv (prin acceptarea tacită a totalităţilor infinite, de exemplu) şi, prin urmare, nu furnizează cunoaştere. Dar în vreme ce Brouwer (1913) a susţinut înlocuirea matematicii clasice printr-un nou gen de matematică (pe care el şi adepţii lui s-au apucat să o dezvolte), Hilbert (1926) a adoptat o abordare conservatoare, încercând să justifice demonstraţiile aşa-zise „ideale" ale mecanicii clasice, ca instrumente ale descoperirii.

STRATEGII EMPIRISTE

John Stuart MILL (1843) este cel mai proeminent EMPIRIST care a adoptat poziţia că matematica este o ramură a fizicii şi nu a logicii. Relativa certitudine (şi aplicabilitate) a matematicii rezidă într-un mare număr de confirmări empirice de care se bucură matematica. Pentru geometrie, desigur, această poziţie este larg acceptată astăzi, dar este mai dificil de văzut cum ar putea fi privită ca empirică aritmetica. De exemplu, ce ar conta drept evidenţă empirică pentru 1234 × 1234 = 1.522.756? Cu siguranţă, nimic care să justifice convingerea noastră prezentă cu privire la acest produs. Recent, unii autori, în special Philip Kitcher (1983), au încercat să recondiţioneze această poziţie, argumentând că axiomele aritmeticii pot primi o interpretare empirică şi să fie sprijinite de evidenţe.

STRATEGII LOGICISTE

Logiciştii afirmă că matematica este doar o ramură a logicii sau, în general, într-o formulare mai tradiţională, că reprezintă un „adevăr analitic". Deşi aceasta nu este o interpretare empiristă a matematicii, ea se potriveşte cu empirismul, întrucât pare să ofere o descriere nemetafizică a cunoaşterii matematice. Empiriştii au presupus că, odată ce s-ar dovedi că „matematica este logică", problema cunoaşterii matematice nu s-ar mai ridica, pentru că nu există probleme filosofice cu privire la cunoaşterea logică. Cu toate acestea, să ne reamintim că Leibniz este

primul care a formulat ipoteza că matematica este logică şi a încercat să o demonstreze. Dar el avea o imagine metafizică a cunoaşterii logice, ca fiind „adevărată în toate lumile posibile". Şi nici Frege, cel care a inventat logica modernă, în parte pentru a demonstra că matematica nu este nimic altceva decât logică (punând astfel bazele şcolii logiciste), nu era un empirist. În schimb, credinţa comună că viziunea lui Hume asupra matematicii, concepută ca studiu al „relaţiilor dintre idei", prefigurează logicismul modern, se datorează în fapt influenţei lui Kant. Căci Kant a caracterizat (în Prolegomena) teoria lui Hume ca „conducând la" afirmaţia că matematica este „analitică". O caracterizare complet îndoielnică, în lumina declaraţiei explicite a lui Hume (Tratat, I, ii, 4) că propoziţii precum „Distanţa cea mai scurtă între două puncte este o linie dreaptă" nu sunt adevărate prin „definiţie". (Probabil că o mai bună traducere a doctrinei lui Hume în limbajul kantian ar fi aceasta: matematica este sintetică a priori. Aceasta nu înseamnă totuşi că Hume şi Kant aveau aceeaşi filosofie a matematicii, fiindcă teoriile lor ale a priori-ului, respectiv teoriile lor cu privire la adevărul necesar, erau complet diferite)

Cu toate acestea, empiriştii secolului douăzeci, cum ar fi Russell, CARNAP, AYER şi HEMPEL, au considerat logicismul o doctrină potrivită. Spre deosebire de Leibniz, ei au văzut validitatea logică ca pe o chestiune a regulilor lingvistice, regulile ce guvernează cuvinte precum „toţi", „şi" şi „nu". Cunoaşterea acestora era considerată a fi eliberată de metafizică (vezi POZITIVISM LOGIC). Problema cu acest „logicism", cum a ajuns să fie numit, era una tehnică: nici un logician nu a fost vreodată capabil să reducă matematica la un sistem al „logicii" care să poată fi numit, în mod plauzibil, „analitic". (De ex., matematica clasică poate fi redusă la teoria mulţimilor, dar teoria mulţimilor nu se califică drept ştiinţă „analitică")

O virtute neglijată a logicismului, în opinia noastră, este aceea că el rezolvă sau dizolvă, unele dintre problemele aplicabilităţii matematicii. Logicismul arată cum poate fi reprezentată întreaga ştiinţă matematică în teoria mulţimilor. Astfel, singura relaţie dintre obiectele fizice şi obiectele matematice pe care trebuie să o recunoaştem este aceea că obiectele fizice pot fi membri ai unor mulţimi (mulţimile fiind obiecte matematice). E de presupus, dacă credem în mulţimi, că nu avem probleme suplimentare în a vedea cum pot fi obiectele fizice membri ai mulţimilor, astfel că unele din problemele aplicabilităţii matematicii (dar nu toate - vezi Steiner, 1989) vor dispărea. Această virtute a logicismului nu depinde de recunoaşterea teoriei mulţimilor ca fiind „logică".

PRAGMATISMUL

În cadrul teoriilor PRAGMATISTE ale cunoaşterii matematice, caracterul indispensabil al matematicii în întreaga cunoaştere, în special în ştiinţele fizice, este convertit într-o întemeiere a „angajamentului" faţă

de matematică. Singura întemeiere a aserţiunilor matematice este aceea că nu ne putem abţine de la ele, dacă vrem să atingem ţelurile ştiinţei, precum şi pe cele ale vieţii de fiecare zi. Deşi aceasta poate fi privită ca o confirmare destul de slabă (şi, după cum a arătat Parsons, e cert că nu reprezintă o explicaţie a „caracterului evident" al matematicii), pragmatiştii argumentează că matematica este în aceeaşi situaţie ca şi teoriile ştiinţifice. În acest sens, argumentul lor este similar cu argumentul „bunei companii" al lui Kant.

QUINE (de ex., 1960, 1970 şi în multe alte scrieri), cel care a făcut faimos acest argument pragmatist-„kantian" (deşi predecesorul lui Quine la Harvard, C. I. Lewis, susţinuse deja o sinteză a kantianismului şi pragmatismului, în Mind and the World Order), adaugă un element „naturalist" de la Dewey: ceea ce întemeiază în mod ultim matematica, precum şi orice altă teorie întemeiată, este utilitatea sa în a prezice „iritaţii ale suprafeţei". E izbitor la filosofia matematicii a lui Quine, totuşi, faptul că aceasta este în mod explicit platonistă, în ceea ce priveşte ontologia sa (desigur, nu şi în ceea ce priveşte epistemologia). Quine este de acord cu Frege că matematica modernă este puternic „angajată" faţă de obiectele abstracte şi în dezacord cu Wittgenstein şi şcoala britanică a „limbajului comun", care privesc „angajamentul" ca pe o manieră de a vorbi similară, eventual, angajamentelor unui politician, pe care nimeni nu le ia în serios.

Pentru Quine, încă o dată, angajamentul faţă de obiectele abstracte este justificat pe temeiuri empirice: nu avem altă alternativă, dacă dorim să facem ştiinţă. Totuşi, combinând platonismul, pragmatismul şi naturalismul, Quine pare să facă imposibil de construit o teorie a descoperirii matematice. Modul său de a raţiona poate produce, cel mult, o justificare pragmatistă post facto pentru matematică, odată ce a fost descoperită. Căci Quine nu lasă loc, în filosofia sa, pentru „intuiţia matematică", intuiţie luată fie în sensul kantian, fie în cel platonic. Astfel, tabloul descoperirii matematice, la Quine, este acela al unei proceduri independente de ceea ce este sensibil, ce primeşte în mod accidental o întemeiere post facto.

Voi prezenta acum abordările ce „rezolvă" paradoxul negând existenţa însăşi a cunoaşterii matematice! Potrivit acestor abordări, teoremele matematice nu exprimă „adevăruri", astfel că nu este nimic „de cunoscut". Matematica îşi poate juca rolul pe care îl are în ştiinţă şi în viaţa de fiecare zi, fără a fi „adevărată".

INSTRUMENTALISMUL

Potrivit acestei viziuni, matematica este o unealtă pentru a realiza inferenţe în alte domenii, dar nu este ea însăşi o ştiinţă. Probabil că cea mai simplă şi mai radicală formă a acestei viziuni este „ficţionalismul".

Ficţionalistul nu este interesat să intervină în discursul matematic, ci să îl interpreteze ca ficţiune. Ficţionalistul argumentează că ne putem descurca, în principiu şi fără matematică, chiar şi în ştiinţă. Dar matematica îi permite omului de ştiinţă să folosească demonstraţii elegante, compacte, pentru ceea ce altminteri ar reprezenta nişte deducţii împovărătoare. O apărare recentă a acestei poziţii este realizată de către Hartry Field (1980). Field argumentează că teoriile fizice pot fi rescrise fără referire la „obiecte matematice", iar apoi demonstrează că adăugarea axiomelor matematice nu sporeşte puterea deductivă a teoriei rescrise. El arată efectiv cum am putea „scăpa" de obiectele matematice într-o anumită teorie şi anume teoria clasică a gravitaţiei şi cum, prin ceea ce conduce la o demonstraţie de consistenţă, se arată că adăugarea matematicii produce o „extindere conservativă" a acestei teorii „nominaliste" a gravitaţiei. Field susţine în mod explicit, în virtutea ficţionalismului său, că elimină enigmele privitoare la aplicabilitatea matematicii, de vreme ce nu mai trebuie să ne îngrijorăm de presupusa prăpastie dintre obiectul de studiu al matematicii şi obiectul ştiinţelor naturii.

Cu toate acestea, teza lui Field este controversată. În locul „obiectelor matematice", versiunea lui Field a teoriei gravitaţiei ia drept entităţi reale punctele spaţio-temporale. Unii autori afirmă că aceasta ne duce din lac în puţ. Alţii protestează că există teorii fizice care nici nu sunt teorii ale spaţiu-timpului, precum mecanica cuantică. Unii argumentează că demonstraţia de consistenţă, la rândul ei, va introduce fantomele entităţilor matematice alungate la nivelul „metalimbajului". Mai există şi obiecţii tehnice, legate de folosirea de către Field a unei logici „de ordin mai înalt", în cadrul versiunii sale a teoriei gravitaţiei.

CONVENŢIONALISM

Convenţionalismul este viziunea potrivit căreia teoremele matematice sunt „adevărate prin convenţie" (vezi CONVENŢIE). Poincaré, de exemplu, a argumentat că diferenţa dintre geometria euclidiană şi cea non-euclidiană nu este factuală, ci doar convenţională. Aceasta înseamnă că putem adopta fie geometria euclidiană, fie pe cea non-euclidiană, după conveniențe, de vreme ce geometria este studiul măsurărilor, iar instrumentele de măsură se supun forţelor naturii. Putem explica, de exemplu, eşecul unghiurilor unui triunghi de a însuma 180 de grade fie postulând anumite forţe „de deformare", fie invocând geometria non-euclidiană. Acesta e un alt fel de a spune că nu există nici un fel de „cunoaştere" în geometrie, decât dacă e vorba de „a cunoaşte" că consecinţele convenţiilor noastre sunt aşa şi pe dincolo. E de observat că Poincaré nu extinde convenţionalismul său la matematică în genere. În cadrul topologiei (şi al aritmeticii, după cum am văzut), punctul său general de vedere nu este convenţionalist, ci kantian.

Astfel, poziţia lui Poincaré implică, de exemplu, că e o chestiune de convenţie dacă o suprafaţă este plată sau parabolică, dar faptul că o

suprafaţă are două dimensiuni nu este convenţional. Nici o forţă pe care să o putem concepe nu ar putea altera „riglele" noastre în aşa fel încât să facă o suprafaţă bidimensională să apară ca fiind una tridimensională. Deşi această poziţie este kantiană, trebuie notat că Poincaré oferă o explicaţie biologică pentru felul în care percepem noi dimensiunile şi în particular pentru faptul că percepem lumea în trei dimensiuni şi nu în mai multe.

WITTGENSTEIN din a doua perioadă este privit adesea ca fiind convenţionalist, doar că unul mult mai consecvent decât Poincaré. Aceasta întrucât Wittgenstein nu distinge între geometrie şi alte ramuri ale matematicii, inclusiv aritmetica. Şi este adevărat că Wittgenstein se referă adesea la teoremele matematice în calitate de convenţii. Acesta este motivul pentru care poziţia lui este discutată aici.

Personal, am mari rezerve în a-l numi pe Wittgenstein „convenţionalist" (lăsând la o parte faptul că el respinge toate „poziţiile" sau teoriile filosofice).

1. Wittgenstein nu spune că teoriile matematice „decurg din" convenţii. Dimpotrivă, pentru Wittgenstein fiecare pas dintr-o demonstraţie matematică este o nouă convenţie şi nu doar axiomele (cum era pentru Poincaré). Convenţiile, pentru Wittgenstein, nu sunt „constrângătoare".

2. Totuşi, acest element în aparenţă anarhic din poziţia lui Wittgenstein poate induce în eroare. Când Wittgenstein vorbeşte despre o teoremă, spunând că e o convenţie, el nu înţelege faptul că ar exista o opţiune veritabilă, de a ignora demonstraţia şi a accepta negaţia teoremei. Toate convenţiile matematice presupun pentru Wittgenstein regularităţi empirice care, în termenii lui, „se coagulează" sub formă de reguli[7]. Ceea ce înseamnă că vom considera ceea ce se întâmplă în cea mai mare parte a timpului ca fiind norma, iar devierile vor fi explicate ca greşeli, perturbaţii etc. Regularităţile empirice împreună cu măsurarea „se coagulează" sub formă de teoreme ale geometriei, în timp ce regularităţile din cadrul acţiunilor de numărare „se coagulează" sub forma teoremelor din aritmetică şi teoria numerelor.

3. Wittgenstein nu se situează de partea convenţionalismului, într-un sens, prin aceea că el consideră că este complet greşit să vorbim despre cunoaştere matematică. A spune că cineva cunoaşte teorema lui Pitagora este, pentru Wittgenstein, la fel cu a spune că cineva ştie că 12 inci = 1 picior. Dar există tendinţa de a privi cunoaşterea matematică precum cunoaşterea empirică, o tendinţă ce conduce fie la teorii empiriste, fie la teorii platoniste, ambele fiind respinse de Wittgenstein.

Vezi şi CUNOAŞTERE A PRIORI, GEOMETRIE.

BIBLIOGRAFIE

Benacerraf, P. şi Putnam, H., eds., *Philosophy of Mathematics: Selected Readings* (Cambridge University Press, Cambridge, 1984.

7 Engl.: are „hardened" into rules (N. t.)

Benacerraf, P., „What numbers could not be", *Philosophical Review*, 74, 1965, 7-73.

Brouwer, L. E. J., „Intuitionism and formalism" (1913); retipărit în *Benacerraf şi Putnam*, 1984.

Field, H., *Science Without Numbers: A Defense of Nominalism*, Princeton University Press, Princeton, 1980.

Gödel, K., „What is Cantor's continuum problem?" (1964); retipărit în *Benacerraf şi Putnam*, 1984.

Hardy, G. H., „Mathematical proof", *Mind*, 38, 1929, 1-25.

Hilbert, D., „On the Infinite" (1926); retipărit în *Benacerraf şi Putnam*, 1984.

Kitcher, P., *The Nature of Mathematical Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1983.

Maddy, P., „Perception and mathematical intuition", *Philosophical Review* 89, 1980, 163-96.

Mill, J. S., *A System of Logic*, Longmans, Londra, 1843.

Parsons, C., „Mathematical intuition", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 80 (1979-80), 142-68.

Penrose, R., *The Emperor's New Mind*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Poincaré, H., „Science and Hypothesis" (1907); extrase retipărite în *Benacerraf şi Putnam*, 1984.

Quine, W. V., *Word and Object*, MIT Press, Cambridge, MA, 1960.

Quine, W. V., *Philosophy of Logic*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1970.

Resnik, M. D., „Mathematics as a science of patterns: epistemology", *Nous*, 16, 1982, 95-105.

Steiner, M., *Mathematical Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1975.

Steiner, M., „The application of mathematics to natural science", *Journal of Philosophy*, 86, 1989, 449-80.

Wittgenstein, L., *Remarks on the Foundations of Mathematics*, Blackwell, Oxford, 1956.

Wittgenstein, L., *Wittgenstein's Lectures on the Foundation of Mathematics*, ed. C. Diamond, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1976.

MARK STEINER [G.Ş.]

cunoaştere şi opinie

Potrivit majorităţii epistemologilor, cunoaşterea condiţionează existenţa unei opinii, astfel că nu pot cunoaşte că are loc cutare şi cutare, dacă nu am opinia că are loc cutare şi cutare. Alţi autori consideră că această teză a condiţionării poate fi redată mai fidel dacă înlocuim opinia cu o atitudine strâns înrudită cu aceasta. De exemplu, o serie de filosofi

vor prefera să spună că cunoaşterea implică CERTITUDINE psihologică (Prichard, 1950; Ayer, 1956) sau convingere (Lehrer, 1974) sau acceptare (Lehrer, 1989). Cu toate acestea, există argumente împotriva tuturor versiunilor tezei potrivit căreia cunoaşterea necesită deţinerea unei atitudini ase-mănătoare cu opinia, faţă de ceea ce este cunoscut. Aceste argumente sunt date de filosofi care consideră că cunoaşterea şi opinia (sau un substitut al acesteia) sunt reciproc incompatibile (teza incompatibilităţii) sau de către cei ce spun că cunoaşterea nu implică opinie sau viceversa, astfel că una poate exista fără cealaltă, dar cele două pot şi să coexiste (teza separabilităţii).

Teza incompatibilităţii este uneori identificată la Platon, în afirmaţia sa că cunoaşterea este infailibilă, în timp ce opinia sau convingerea este failibilă (Republica 476-9). Dar această afirmaţie nu va susţine teza. Opinia poate fi un component al unei forme infailibile de cunoaştere, în ciuda failibilităţii opiniei. Probabil cunoaşterea presupune un anume factor ce compensează failibilitatea opiniei.

A. Duncan-Jones (1938; cf. şi cu Vendler, 1978) citează evidenţe lingvistice, pentru a veni în sprijinul tezei incompatibilităţii. El observă că oamenii spun adesea „Nu cred că (nu am opinia că - n.t.) ea este vinovată, ştiu că este!" sau alte lucruri asemănătoare, ceea ce sugerează că opinia exclude cunoaşterea. Totuşi, cum arată şi Lehrer (1974), exclamaţia de mai sus reprezintă doar o modalitate emfatică de a spune „Nu am doar opinia că este vinovată, ştiu că este!", unde „doar" arată foarte clar că vorbitorul semnalează faptul că deţine mai mult decât o simplă opinie şi nu că deţine ceva inconsistent cu opinia sa, anume cunoaştere. De comparat cu: „Nu l-ai rănit, l-ai omorât!"

H. A. Prichard (1966) oferă o apărare a tezei incompatibilităţii ce ţine de identificarea cunoaşterii cu certitudinea (deopotrivă certitudinea psihologică şi infaibilitatea), precum şi de asumpţia că atunci când credem în adevărul unei susţineri, nu avem o certitudine cu privire la adevărul acesteia. Dat fiind că opinia presupune întotdeauna incertitudinea, în timp ce cunoaşterea nu o face niciodată, a crede un lucru (a avea o opinie - n.t.) exclude posibilitatea de a cunoaşte acel lucru. Din nefericire, Prichard nu ne oferă raţiuni prea bune pentru a accepta că stările de opinie nu presupun niciodată încredinţarea. Opiniile conştiente presupun în mod clar un anumit grad de încredinţare. A sugera că noi încetăm să credem lucrurile cu privire la care suntem complet încredinţaţi este bizar.

A. D. Woozley (1953) apără o variantă a tezei separabilităţii. Versiunea lui Woozley, legată de certitudinea psihologică şi nu de opinie în sine, este că cunoaşterea poate exista în absenţa încredinţării cu privire la lucrul cunoscut, deşi cunoaşterea poate şi să fie însoţită de încredinţare. Woozley remarcă faptul că un test pentru a vedea dacă cunosc ceva este „ceea ce pot să fac, unde ceea ce pot să fac ar putea cuprinde oferirea de răspunsuri la întrebări". Pe baza acestei remarci, el sugerează că în cazul

în care oamenii nu sunt siguri de adevărul unei afirmaţii, s-ar putea ca ei să cunoască că afirmaţia este adevărată. Noi atribuim fără ezitare cunoaştere celor care răspund corect la examene, chiar dacă aceşti oameni nu arată că sunt încrezători în răspunsurile lor. Woozley recunoaşte totuşi că ar fi straniu ca cei cărora le lipseşte încredinţarea să pretindă că au o cunoaştere. Ar fi ciudat să spui „Nu sunt sigur dacă răspunsul meu este adevărat. Totuşi, ştiu că este corect." Dar această tensiune Woozley o explică folosind o distincţie între condiţiile în care suntem întemeiaţi să ridicăm o pretenţie (cum ar fi pretenţia de a cunoaşte ceva) şi condiţiile în care pretenţia pe care o ridicăm este adevărată. În timp ce „Ştiu cutare şi cutare." ar putea fi adevărat chiar dacă nu sunt sigur că e valabil cutare şi cutare, va fi totuşi nepotrivit să susţin că ştiu cutare şi cutare, dacă nu sunt sigur de adevărul pretenţiei mele.

Colin Radford (1966) extinde argumentul lui Woozley în favoarea tezei separabilităţii. În viziunea lui Radford, nu numai că cunoaşterea este compatibilă cu lipsa certitudinii, dar ea este compatibilă şi cu o lipsă completă a vreunei opinii. El argumentează prin exemple. Într-un exemplu, Jean a uitat că a învăţat istoria Angliei cu ani în urmă şi totuşi este capabil să dea răspunsuri corecte la întrebări precum „Când a avut loc bătălia de la Hastings?" Întrucât el a uitat că a studiat istoria, el consideră că răspunsurile sale corecte nu sunt mai mult decât ghiciri. Astfel, atunci când spune că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066, el ar nega faptul că are opinia că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066. A fortiori, el va nega că este sigur (sau că are dreptul să fie sigur) că 1066 este data corectă. Radford va insista, cu toate acestea, că Jean ştie când a avut loc bătălia, întrucât el îşi aminteşte în mod clar data corectă. Radford admite că ar fi nepotrivit ca Jean să spună că el ştie când a avut loc bătălia de la Hastings, dar, ca şi Woozley, el atribuie acest lucru unei chestiuni diferite: când este potrivit şi când nu este potrivit să pretind că deţin cunoaştere. Atunci când pretindem că avem o cunoaştere, ar trebui cel puţin să credem că avem cunoaşterea pe care o pretindem, altfel comportamentul nostru va fi unul „care induce în eroare în mod intenţionat".

Cei ce sunt de acord cu apărarea tezei separabilităţii construită de Radford vor considera probabil că opinia este o stare interioară ce poate fi detectată prin introspecţie. Faptul că lui Jean îi lipsesc opiniile despre istoria Angliei este plauzibil datorită acestui tablou cartezian, întrucât Jean nu descoperă că are vreo opinie despre istoria Angliei, atunci când cercetează acest lucru. Radford ar putea fi totuşi criticat, dacă este respinsă viziunea carteziană asupra OPINIEI. S-ar putea argumenta, de pildă, că unele opinii sunt pe deplin inconştiente. Sau am putea adopta o concepţie BEHAVIORISTĂ a opiniei, precum cea a lui Alexander Bain (1859), concepţie potrivit căreia a avea o opinie e o chestiune legată de modul în care oamenii sunt înclinaţi să se comporte (dar Radford nu a

adoptat deja o concepţie behavioristă a cunoaşterii?). De vreme ce Jean dă răspunsul corect atunci când este chestionat, ceea ce reprezintă o formă de comportament verbal, un behaviorist ar fi tentat să îi crediteze cu opinia că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066.

D. M. Armstrong (1973) ia o atitudine diferită împotriva lui Radford. Jean ştie că bătălia de la Hastings a avut loc în 1066. Armstrong va fi de acord cu Radford în acest punct. De fapt, Armstrong sugerează că Jean crede că 1066 nu este data la care a avut loc bătălia de la Hastings, căci Armstrong identifică opinia că este posibil cutare şi cutare, cu opinia că nu are loc cutare şi cutare. Totuşi, cum insistă Armstrong, Jean are opinia că bătălia a avut loc în 1066. În fond, dacă Jean ar fi învăţat greşit că bătălia a avut loc în 1060 şi ar fi uitat că „a învăţat" acest lucru, iar mai târziu ar fi „ghicit" că a avut loc în 1060, noi am descrie cu siguranţă aceasta situaţie ca pe una în care opinia falsă a lui Jean despre bătălie a devenit inconştientă cu timpul, dar a rămas persistentă ca o urmă în memorie[8], care a fost responsabilă cauzal de ghicirea sa. În mod consistent, trebuie să descriem cazul original al lui Radford drept unul în care opinia adevărată a lui Jean a devenit inconştientă, dar a persistat suficient încât să producă ghicirea sa. Astfel, în vreme ce Jean crede în mod conştient că bătălia nu a avut loc în 1066, în mod inconştient el crede că a avut lor în 1066. Astfel, putem spune că Radford nu are, în fond, un contraexemplu la afirmaţia că cunoaşterea condiţionează existenţa unei opinii.

Răspunsul lui Armstrong era de a respinge afirmaţia lui Radford că subiectul examinat nu deţine opinii relevante cu privire la istoria Angliei. Un alt răspuns este de a argumenta că subiectul examinat nu deţine cunoaşterea pe care i-o atribuie Radford (cf. Sorensen, 1982). Dacă Armstrong are dreptate atunci când sugerează că Jean crede că 1066 este data bătăliei de la Hastings, dar şi că nu este, am putea să negăm că Jean are o cunoaştere, pe temeiul că oameni care cred şi contrariul a ceea ce cred nu cunosc adevărul opiniei lor. O altă strategie ar putea fi de a căuta asemănări între exemplul subiectului examinat şi alte cazuri de ignoranţă, prezentate în cadrul atacurilor recente la adresa abordărilor EXTERNALISTE ale cunoaşterii (nu mai e nevoie să spunem că externaliştii înşişi vor tinde să nu agreeze această strategie). Să luăm în considerare următorul caz, construit de BonJour (1985): Fără vreun temei aparent, Samantha crede că este clarvăzătoare. La fel, fără vreun temei aparent, ea ajunge să creadă, la un moment dat, că preşedintele este în New York, deşi are toate temeiurile să creadă că preşedintele este în Washington. De fapt, Samantha este o clarvăzătoare în care ne putem încrede pe deplin şi a ajuns la opinia sa cu privire la localizarea preşedintelui prin intermediul capacităţii sale de clarviziune. Totuşi, cu siguranţă că opinia Samanthei este complet iraţională. Ea nu este întemeiată să gândească

8 Engl.: memory trace (N. t.)

ceea ce gândeşte. Dacă lucrurile stau astfel, atunci ea nu ştie unde se află preşedintele. Dar subiectul examinării al lui Radford este puţin diferit. Chiar dacă Jean nu are opinia pe care Radford neagă că ar avea-o, Radford nu deţine un exemplu pentru o cunoaştere neînsoţită de opinie. Să presupunem că memoria lui Jean ar fi fost suficient de puternică încât să producă opinia relevantă. După cum spune Radford, Jean are toate temeiurile să presupună că răspunsul său este doar un rezultat al ghicirii, aşa că nu are nici un temei pentru a considera că opinia sa este falsă. Opinia sa va fi una iraţională, şi, ca atare, o opinie despre al cărei adevăr Jean nu va şti nimic.

Vezi şi CUNOAŞTERE PROPOZIŢIONALĂ

BILIOGRAFIE

Armstrong, D. M., *Belief, Truth and Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1973.

Ayer, A. J., *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, Harmon-dsworth, 1956.

Bain, A., *The Emotions and the Will*, Longmans, Green, Londra, 1859.

BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.

Duncan-Jones, A., „Further questions about «know» and «think»", în *Philosophy and Analysis*, M. MacDonald (ed.), Blackwell, Oxford, Oxford Universiry Press, 1966.

Lehrer, K., *Knowledge*, Oxford University Press, Oxford, 1974.

Lehrer, K., „Knowledge reconsidered", în *Knowledge and Skepticism*, M. Clay şi K. Lehrer (editori), Westview, Boulder, 1989.

Prichard, H. A., *Knowledge and Perception*, Clarendon Press, Oxford, 1950.

Radford, C., „Knowledge - by examples", *Analysis* 27, 1966, 1-11.

Sorensen, R. A., „Knowing, believing, and guessing", *Analysis* 42, 1982, 212-13.

Vendler, Z., *Res Cogitans*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.

Woozley, A. D., „Knowing and not knowing", *Proceedings of the Aristotelian Society* 53, 1952-1953, 151-62.

STEVEN LUPER-FOY [G.Ş]

cunoaştere paranormală

Printre pretinsele forme de cunoaştere paranormală se află clarviziunea, telepatia şi precogniţia, uneori grupate împreună ca „ESP" sau ca „psi-gamma". Întrebări filosofice contrariante apar atât în privinţa conceptiilor de bază aflate în discuţie, cât şi în privinţa caracterului datelor parapsihologice.

PROBLEME ÎN DEFINIREA „PARANORMALULUI"

Ce înseamnă să pretinzi că ceva este „paranormal" ? Probabil că un început tentant este ceva de tipul (I):

(1) P este paranormal = df P contrazice legile naturii

În orice caz, dacă „legile naturii" sunt luate ca fiind principiile ideale pe care încearcă să le descopere ştiinţa - un presupus set de generalizări adevărate şi complete privind universul - o definiţie cum este (I) ar părea să garanteze că nici un fenomen paranormal nu ar putea să apară. Dacă fenomenele paranormale ar fi prin definiţie acelea pe care nu le-ar include nici o descriere completă şi adevărată a universului, atunci nu ar putea să existe nici un fenomen autentic paranormal.

Din acest motiv, majoritatea filosofilor care au formulat întrebarea au preferat o definiţie mai aproape de acest tip:

(2) P este paranormal = df P contrazice legile naturii aşa cum sunt ele înţelese în prezent

În cazul folosirii comune, se poate ca definiţia (2) să întâmpine, totuşi, obiecţii. Definit astfel, „paranormal" poartă o referinţă indexicală la legile naturii aşa cum sunt ele înţelese la o anumită dată. Ca atare, la anul 1500, pe baza unei astfel de definiţii, ar fi fost adevărat să spunem că aurora boreală sau schizofrenia sunt paranormale, cu toate că ele nu sunt paranormale azi. Se poate şi ca o astfel de definiţie să fie prea largă. Întrucât este incorectă şi incompletă, ştiinţa noastră este confruntată în mod constant cu anomalii. Însă nici măcar acele anomalii care au provocat cele mai profunde schimbări în teoria ştiinţifică nu sunt privite ca paranormale. (vezi Braude, 1979).

Într-o formulare care a devenit foarte influentă, C.D. Broad (1949) a definit paranormalul (pretabil la ostensiune) ca acela care contrazice (prima facie) unul sau mai multe elemente din lista de asumpţii fundamentale ori „principii limitative de bază". Printre acestea, el a inclus:

(a) principii generale ale cauzalităţii, inclusiv principiul că o cauză trebuie să preceadă efectului său; şi

(b) limitări privind modurile de dobândire a cunoaşterii, inclusiv principiul că întreaga cunoaştere este produsul final al unui lanţ cauzal ce implică, în unele puncte, organele de simţ ale subiectului cunoscător.

La lista lui Broad se poate obiecta, totuşi, că ea construieşte prea mult pe asumpţiile noastre fundamentale - în special, un dualism cartezian explicit şi un empirism destul de radical.

De asemenea, există probleme ale definiţiei care privesc alţi termeni aflaţi în discuţie. De exemplu, în ciuda familiarităţii termenului „ESP" sau „percepţie extra-senzorială", pare a se admite în mod larg că fenomenele în discuţie - chiar dacă sunt autentice - se poate să nu fie caracterizate corect pe modelul percepţiei (vezi Mundle, 1964). Se poate ca fenomenele de „precogniţie", în ciuda termenului, să nu fie concepute

corect ca fenomene de cogniție. În ciuda faptului că acel gamma din „psi-gamma" este luat din cuvântul grecesc pentru „cunoaştere", rămâne o problemă deschisă dacă fenomenele aflate în discuție pot fi caracterizate în termeni de cunoaştere.

Noțiunea de precogniție se confruntă cu probleme conceptuale deosebit de acute, de vreme ce, aşa cum este caracterizată în mod standard, ea ar părea să pretindă ca un eveniment „precunoscut" petrecut mai târziu, la momentul t2, să fie în vreun fel responsabil din punct de vedere cauzal pentru un eveniment de precogniție petrecut mai devreme, la momentul t1. Conform principiului limitativ de bază (a) al lui Broad, s-a argumentat că acea cauzalitate inversată astfel pretinsă este imposibilă din punct de vedere logic, în virtutea înțelesului termenului de „cauză", şi, ca atare, că precogniția trebuie să fie ea însăşi imposibilă din punct de vedere logic (vezi în sp. Flew, 1980). Alții au argumentat, folosind adesea exemplul cu tahionii din fizică - particule ipotetice ce se mişcă înapoi în timp - că ceea ce stabileşte un asemenea argument e doar că este cerută o noțiune nouă şi atemporală de „cauză". Nu este clar că tahionii nu se confruntă cu propriile lor probleme filosofice, dar (vezi Craig, 1988) nici că vreo simplă revizuire a înțelesului termenului de „cauză" s-ar adresa cu adevărat dificultății centrale aflate în discuție(vezi în sp. Flew, 1987).

Au fost făcute şi încercări de a argumenta că telepatia şi clarviziunea trebuie să fie imposibile, pe temeiul că ele contrazic principiile limitative de bază ale lui Broad (vezi în sp. Duran, 1990). Aici argumentul poartă asupra principiilor care interzic acțiunea la distanță sau cunoaşterea prin alte mijloace decât simțurile standard. Nu este clar că telepatia şi clarviziunea le-ar contrazice cu necesitate pe acestea, dar nici că principiile aflate în discuție ar trebui să ne impună loialitatea față de ele fără excepție.

Definite precum în (2) de mai înainte sau în termenii „principiilor limitative de bază" ale lui Broad, fenomenele paranormale nu vor fi, cel puțin, excluse ca fiind imposibile prin definiție. Pe baza unor asemenea definiții poate fi argumentat, totuşi, că ar fi irațional să se creadă în vreo probă oferită pentru un caz de paranormal. Aici, argumentul de bază, care apare într-o formă sau alta prin literatură, este în esență acela al lui Hume împotriva miracolelor. După cum îl caracterizează Hume, un miracol este o contrazicere a legilor naturii, aşa cum le înțelegem noi. Dar

> „...după cum o experiență fermă şi inalterabilă a stabilit aceste legi, dovada împotriva unui miracol...este pe atât de întreagă pe cât poate fi imaginat orice argument provenit din experiență." (Enquiry, X)

CARACTERUL DATELOR

Ne-am concentrat aici asupra problemelor conceptuale, dar orice apreciere serioasă a pretenţiilor ce privesc cunoaşterea paranormală trebuie să facă faţă abundenţei de date parapsihologice existente. Par să fie lămurite problemele tehnicii statistice de bază în experimentul parapsihologic, deşi se poate să se menţină probleme cu privire la publicarea selectivă a rezultatelor pozitive şi la repetabilitatea experimentală. Un aspect deosebit de sensibil este acela al fraudei, care, din păcate, îşi are povestea sa în parapsihologie; de pildă, cel puţin o parte din activitatea lui S.G Goal şi W.J. Levy s-a dovedit a fi frauduloasă. Adesea, criticii discreditează anumite experimente pe baza faptului că frauda putea să fi avut loc; adesea, apărătorii obiectează că simpla posibilitate a fraudei nu ar trebui să discrediteze rezultatele din parapsihologie mai mult decât ar face-o în alte domenii. J.B. Rhine încearcă să dea un sumar al fraudelor demonstrate cu probe în Rhine (1975).

În privinţa datelor, chiar dacă ele ar fi în întregime autentice, rămâne problema dacă ele susţin pretenţia de a furniza cunoaştere paranormală. S-a considerat, în mod standard, că condiţiile necesare ale cunoaşterii (chiar dacă nu şi suficiente) trebuie să includă opinia adevărată întemeiată. În cazurile aflate în discuţie adevărul este acceptat. Însă oare cazurile pretinse a fi de precogniţie, telepatie şi clarviziune, aşa cum apar ele în literatură susţin pretenţia de a furniza opinie întemeiată?

Poate fi argumentat că astfel de cazuri nici măcar nu implică, în mod caracteristic, opinia. De exemplu, în testele statistice standard nu apare faptul că subiectul simte în vreun fel convingerea care distinge „reuşitele" de „rateuri" (vezi Mundle, 1964). Reiese că, chiar într-un procentaj larg de cazuri spontane, nu există un sentiment de convingere care distinge experienţele adevărate de cele false(vezi Ducasse, 1954).

Argumentul că asemenea cazuri nu ar implica în nici un fel opinia întemeiată este la fel de factual: ratele succesului pur şi simplu nu par suficient de bune pentru a justifica opinia în vreun caz particular. În cuvintele lui Flew,

> „...este uşor să vezi cât de ridicol e să-i descrii chiar şi pe performerii cei mai renumiţi, în zilele lor cele mai bune, ca şi cum ar cunoaşte valorile ţintelor...dacă au o zi foarte bună, ei vor evalua în medie 7 sau 8 din 25, acolo unde aşteptarea minimă cu privire la întâmplare este de 5..." (Flew, 1987, p. 91)

Pentru cazurile spontane va trebui să facem estimări similare ale ratelor de succes şi nici aici datele nu par prea viguroase. De asemeni, ar trebui subliniat că printre probele parapsihologice cele mai puternice găsim date care implică deplasarea temporală (un model de „reuşite" deplasate sistematic de la ţintele vizate ale subiectului), ca şi ratarea „psi"

(un model de „rateuri" semnificativ din punct de vedere statistic). Nici una dintre acestea nu ar părea să se potrivească unui model, fie de opinie justificată, fie de cunoaştere.

În acest stadiu, noi luăm în considerare nu atât dacă ar putea exista lucruri ca precog iţia, telepatia etc., cât dacă proba în favoarea lor este, de fapt, destul de puternică. Dacă ar fi produsă o probă care ar arăta o înregistrare a „reuşitelor" deosebit de credibilă, cu un model corespunzător al convingerii, atunci aceste obiecţii ar părea să fie depăşite.

BIBLIOGRAFIE

Journal of Parapsychology este o primă sursă, referitor la datele parapsihologice.

Braude, S.E., *ESP and Psychokinesis*, Temple University Press, Philadelphia, 1979.

Broad, C.D., „The relevance of psychical research to philosophy", în *Philosophy* 24/1949, pp. 291-309; retipărit în Flew, 1987, pp. 37-52.

Craig W.L.,„Tachyons, time travel and divine omniscience", în *Journal of Philosophy* 85/1988, pp.135-50.

Ducasse C.J., The philosophical importance of „psychic phenomena", în *Journal of Philosophy* 51/1954, pp. 810-23.

Duran J., „Philosophical difficulties with paranormal knowledge claims", în *Journal of Philosophy,* 1990, pp. 232-42.

Flew A. ed., *Readings in the Philosophical Problems of Parapsychology*, Prometheus Books, Buffalo,1987.

Flew A., „Analizing the concepts of parapsychology", în *Flew*, 1987, pp. 87-106.

Flew A., „Parapsychology: science or pseudoscience?", în *Science, Pseudoscience and Society,* ed. M. Hanen, M.J. Osler şi R.G. Weyant, Calgary Institute for the Humanities and Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, 1980; retipărit în *Grim*, 1990, pp. 214-31.

Grim, P. ed., *Philosophy of Science and the Occult*, a doua ediţie, State University of New York Press, Albany, 1990.

Ludwig, J. ed., *Philosophy and Parapsychology*, Prometheus Books, 1978.

Mundle, C. W. K., „Is <<paranormal precognition>> a coherent concept?", în *Journal of Parapsychology* 6/1964, pp.179-94.

Rhine J. B., „Second report on a case of experimenter fraud", în Journal of Parapsychology 39/1975, pp. 306-25; reprodus fragmentar în Grim, 1990, pp. 253-63.

PATRICK GRIM [C.Ş.]

cunoaştere prin luare la cunoştinţă/ cunoaştere prin descriere

(knowledge by acquaintance/by description)[9]

Expresiile „cunoaştere prin luare la cunoştinţă" şi „cunoaştere prin descriere", precum şi distincţia pe care o exprimă - între a cunoaşte (a şti - n. t.) ceva şi a avea o cunoaştere despre ceva - sunt în general acum asociate cu Bertrand RUSSELL. Totuşi, John Grote şi Herman von Helmholtz au folosit, mai înainte şi în mod independent, o terminologie în esenţă similară, pentru a trasa aceeaşi distincţie, iar William JAMES a adoptat terminologia lui Grote în investigaţiile pe care le întreprinde asupra distincţiei. Filosofii au investigat în mod peren această distincţie, precum şi alte distincţii înrudite cu aceasta, folosind o terminologie variată.

GROTE ŞI HELMHOLTZ

Grote a introdus distincţia observând că limbajul natural „distinge între aceste două aplicaţii ale noţiunii de cunoaştere, una fiind gnwnai, noscere, kennen, connaître, alta fiind eidenai, scire, wissen, savoir[10]„ (Grote, 1865, p. 60). În expunerea lui Grote, distincţia este o chestiune de grad şi există trei feluri de dimensiuni în funcţie de care gradele de distincţie pot varia: epistemică, cauzală şi semantică.

Cunoaştem lucrurile prin aceea că avem experienţa lor, iar cunoaşterea ca luare la cunoştinţă[11] (Russell a schimbat prepoziţia în „prin") este anterioară epistemic faţă de cunoaşterea despre lucruri şi are un grad mai înalt de întemeiere epistemică decât ea. Într-adevăr, senzaţia „este eliberată de greşeli şi are o mare încărcătură de adevăr" (1900, p. 206).

Un gând (folosind acest termen într-un sens larg, incluzând orice stare mentală) ce constituie o cunoaştere a unui lucru ca luare la cunoştinţă este mai mult sau mai puţin în vecinătatea cauzală a senzaţiilor produse de acel lucru, în timp ce un gând ce constituie o cunoaştere despre lucrul respectiv este mai mult sau mai puţin îndepărtat cauzal, fiind separat de lucru şi de experienţa acestuia prin procesele de inferenţă şi concentrare a atenţiei. La limită, dacă un gând este în cel mai înalt grad de tipul luării la cunoştinţă, el este prima stare mentală ce apare într-un lanţ cauzal al percepţiei, care îşi are originea în obiectul la care se referă gândul, este

9 Am adoptat varianta de traducere discutată în Mircea Flonta, Cognitio, Ed. All, Bucureşti, 1994, p. 25 (vezi şi nota de subsol). O altă variantă poate fi întâlnită în A. Flew, Dicţionar de filosofie şi logică, Humanitas, Bucureşti, 1996, tradus de Drăgan Stoianovici, pp. 84-85. O a treia variantă este oferită în Bertrand Russell, Problemele filosofiei, Ed. All, Bucureşti, 1995, traducere de Mihai Ganea. (N. t.)

10 În româneşte avem „a cunoaşte" şi „a şti" (N. t.)

11 Engl.: knowledge of (sublinierea noastră) acquaintance (N. t.)

adică o senzaţie. Lucrurile ce ni se prezintă în cadrul senzaţiei şi despre care avem o cunoaştere ca luare la cunoştinţă includ obiectele obişnuite din lumea exterioară, cum ar fi soarele.

Grote a pus în opoziţie gândurile ca imagini presupuse de cunoaşterea ca luare la cunoştinţă a lucrurilor şi judecăţile implicate în cunoaşterea despre lucruri, sugerând că doar acestea din urmă, şi nu şi primele, sunt stări mentale înzestrate cu conţinut. Totuşi, în alte locuri el sugerează că fiecare gând capabil să constituie cunoaştere a unui lucru sau despre un lucru presupune o formă, o idee sau ceea ca am putea numi conţinut propoziţional conceptual, orientând gândul către obiectul său. Fie că sunt înzestrate cu conţinut, fie că nu, gândurile ce constituie cunoaştere ca luare la cunoştinţă a unui lucru sunt relativ indistincte, deşi această indistincţie nu implică incomunicabilitate. Pe de altă parte, gândurile ce constituie cunoaştere despre un lucru sunt relativ distincte, ca rezultat al „aplicării observaţiei şi atenţiei" la „confuzia sau haosul" senzaţiei (1900, pp. 206-7). Grote nu a avut o teorie explicită a referinţei, relaţia prin care un gând este al unui anumit obiect sau despre un anumit obiect. Nici nu a explicat cum pot fi gândurile mai mult sau mai puţin indistincte.

Helmholtz a susţinut în mod neechivoc că toate gândurile care sunt capabile să constituie cunoaştere, fie că este vorba de „cunoaştere ce are a face cu Noţiunile" (Wissen) sau „doar de familiarizare cu fenomenele" (Kennen), sunt judecăţi sau, cum am putea spune, au conţinuturi propoziţionale conceptuale. Acolo unde Grote a văzut o diferenţiere între gânduri distincte şi indistincte, Helmholtz a găsit că există o diferenţă între judecăţi ce sunt exprimabile în cuvinte şi judecăţi la fel de precise care, în principiu, nu sunt exprimabile în cuvinte şi, astfel, nu sunt comunicabile (Helmholtz, 1962, pp. 269-75).

JAMES

James a fost influenţat de către Helmholtz şi, în special, de către Grote (James, 1975, pp. 17-18; 1890, vol. I, p. 221n.). Adoptând terminologia celui din urmă, James era de acord cu Grote că distincţia dintre cunoaştere ca luare la cunoştinţă şi cunoaşterea despre lucruri presupune o diferenţă cu privire la gradul în care gândurile sunt vagi sau distincte, deşi nici el nu a spus prea multe pentru a explica posibilitatea unor asemenea diferenţe. La o extremă se află cunoaşterea ca luare la cunoştinţă a lucrurilor şi oamenilor, precum şi a senzaţiilor de culoare, miros, întindere spaţială, durată temporală, efort şi diferenţă perceptibilă, neînsoţită de cunoaştere despre aceste lucruri. O astfel de cunoaştere pură ca luare la cunoştinţă este vagă şi neexplicită. Îndepărtându-ne de această extremă, printr-un proces de observare şi analiză, obţinem un spectru de gânduri mai puţin vagi, mai explicite, ce constituie cunoaştere despre lucruri.

Totuşi, distincţia nu a fost doar una relativă pentru James. El a fost mai explicit decât Grote în a nu atribui un conţinut fiecărui gând capabil

de a constitui o cunoaştere a lucrurilor sau despre lucruri. La extrema la care gândul constituie o cunoaştere în formă pură ca luare la cunoştinţă a unui lucru, întâlnim o absenţă totală a conţinutului propoziţional conceptual al gândului (care este o senzaţie, un sentiment sau o percepţie), ceea ce face şi ca gândul să fie incomunicabil. Temeiurile lui James pentru a postula o discontinuitate absolută între cunoaşterea pură ca luare la cunoştinţă şi cunoaştere despre lucruri par să fi fost acelea că orice teorie a referinţei adecvată faţă de fapte trebuie să permită ca anumite referiri să nu fie mediate conceptual, că referinţa nemediată conceptual este necesară, dacă e să existe vreun fel de judecăţi despre lucruri şi, în special, judecăţi despre relaţiile dintre lucruri şi că orice teorie fidelă faţă de „sensul vieţii" al oricărei persoane obişnuite trebuie să permită ca anumite lucruri să fie percepute în mod direct.

James a realizat un progres veritabil, faţă de Grote şi Helmholtz, analizând relaţia de referinţă ce are loc între un gând şi un lucru specific de care sau despre care avem cunoaştere. De fapt, el a oferit două analize diferite. Potrivit ambelor analize, un gând ce constituie o cunoaştere despre un lucru se referă la (sau este o cunoaştere despre) „o realitate, ori de câte ori se încheie în mod actual sau potenţial într-un" gând ce constituie o cunoaştere ca luare la cunoştinţă a acelui lucru (1975, pp. 27-8). Cele două analize diferă în ce priveşte felul în care e tratată cunoaşterea ca luare la cunoştinţă. Potrivit primei analize a lui James, în ambele tipuri de cunoaştere referinţa este mediată prin înlănţuiri cauzale. Un gând ce constituie o cunoaştere pură ca luare la cunoştinţă a unui lucru se referă la (şi este o cunoaştere a) „orice realitate cu care se aseamănă şi asupra căreia operează, direct sau indirect" (1975, p. 27). Conceptele de gând care „operează asupra" unui lucru sau „se încheie într-un" alt gând sunt cauzale, dar acolo unde Grote găsise înlănţuiri ale unei cauzalităţi eficiente, ce conecta gândul şi referentul, James a găsit cauze finale şi relaţii teleologice. Potrivit analizei ulterioare a lui James, referinţa implicată în cunoaşterea ca luare la cunoştinţă a unui lucru este directă. Un gând ce constituie o cunoaştere ca luare la cunoştinţă a unui lucru fie este acel lucru, fie are acel lucru în calitate de constituent, iar lucrul şi experienţa acestuia sunt identice (1975, cap. 2; 1976, capitolele 1 şi 2).

James era de acord cu Grote şi în privinţa faptului că cunoaşterea pură ca luare la cunoştinţă a lucrurilor (adică experienţa senzorială) este anterioară epistemic cunoaşterii despre lucruri. În măsura în care întemeierea epistemică presupusă de cunoaşterea despre lucruri se sprijină pe senzaţie, toate gândurile despre lucruri sunt failibile, iar întemeierea lor este sporită prin coerenţa lor reciprocă. James nu a fost clar cu privire la statutul epistemic determinat al cunoaşterii ca luare la cunoştinţă. Uneori spune că gândurile ce constituie o cunoaştere pură ca luare la cunoştinţă posedă „caracter veritabil absolut" (1890, vol. I, p.

189) şi „cel mai înalt adevăr conceptibil" (1975, p. 87), sugerând că astfel de gânduri sunt în mod veritabil cognitive şi că ele furnizează fundamente epistemice infailibile. Alteori spune despre asemenea gânduri că nu poartă valori de adevăr, sugerând că „cunoaşterea" ca luare la cunoştinţă nu este o cunoaştere veritabilă, ci doar o condiţie necesară non-cognitivă a cunoaşterii veritabile, respectiv a cunoaşterii despre lucruri (1976, p. 102). Russell l-a înţeles pe James ca susţinând cea din urmă perspectivă.

RUSSELL

Russell era de acord cu Grote şi James în următoarele puncte. Întâi, a cunoaşte lucruri presupune a avea experienţa lor. Al doilea, cunoaşterea lucrurilor prin luare la cunoştinţă este fundamentată epistemic şi furnizează fundamente epistemice infailibile pentru cunoaşterea despre lucruri. (Ca şi James, Russell a fost oscilant în privinţa statutului epistemic al cunoaşterii prin luare la cunoştinţă, înlocuind-o în cele din urmă din poziţia de fundament epistemic prin conceptul de observare (noticing). Al treilea, cunoaşterea despre lucruri este mai articulată şi mai explicită decât cunoaşterea prin luare la cunoştinţă a lucrurilor. Al patrulea, cunoaşterea despre lucruri este obţinută cauzal din cunoaşterea lucrurilor prin luare la cunoştinţă, prin procesele de analiză, reflecţie şi inferenţă (1911, 1912, 1959).

Dar Russell a susţinut şi că termenul de „experienţă" nu trebuie să fie folosit necritic în filosofie, datorită înţelesului „vag, fluctuant şi ambiguu" al termenului în folosirea sa obişnuită. Conceptul precis descoperit de Russell „în nucleul acestor frânturi incerte de înţeles" este cel al experienţei ocurente directe a unui lucru. El a folosit termenul de „luare la cunoştinţă" (acquintance) pentru a exprima această relaţie, deşi a folosit termenul într-un mod tehnic şi nu cu toate înţelesurile sale obişnuite (1913, partea I, cap. 1). În plus, nu s-a angajat să ofere o analiză constitutivă a relaţiei de luare la cunoştinţă, deşi a acceptat că aceasta nu poate fi neanalizabilă şi l-a caracterizat drept un concept generic. Dacă folosirea termenului „experienţă" este restrânsă la a exprima miezul conceptului pe care îl exprimă în mod obişnuit, atunci noi nu avem experienţa obiectelor obişnuite din lumea exterioară, aşa cum credem de obicei şi aşa cum susţineau Grote şi James că facem. De fapt, spunea Russell, putem avea o luare la cunoştinţă doar a DATELOR SIMŢURILOR (culori particulare, sunete etc.), a stărilor mentale prezente, a universaliilor, a formelor logice şi (probabil) a propriului eu.

Russell era de acord cu James că cunoaşterea lucrurilor prin luare la cunoştinţă „este în mod esenţial mai simplă decât orice cunoaştere a adevărurilor şi este logic independentă de o cunoaştere a adevărurilor" (1912, p. 46; 1929, p. 115). Stările mentale presupuse atunci când cineva are o luare la cunoştinţă a lucrurilor nu posedă conţinuturi propoziţionale. Temeiurile lui Russell aici par să fi fost similare celor ale lui James. Referinţa nemediată conceptual la lucruri particulare este necesară

pentru înţelegerea oricărei propoziţii ce menţionează un particular (de ex. 1918-1919, p. 33). Iar dacă vrem să evităm scepticismul cu privire la lumea exterioară, anumiţi particulari trebuie să fie percepuţi în mod direct (1911, p. 119). Russell a fost oscilant în ce priveşte problema dacă absenţa conţinutului propoziţional face ca cunoaşterea prin luare la cunoştinţă să fie incomunicabilă.

Russell era de acord cu James că ar trebui să fie oferite descrieri diferite ale referinţei, în funcţie de faptul că aceasta are loc în cadrul cunoaşterii prin luare la cunoştinţă sau al cunoaşterii despre lucruri, şi, de asemenea, că în primul caz referinţa este directă. Dar el a adus o serie de obiecţii la descrierea cauzală a referinţei indirecte presupuse în cunoaşterea despre lucruri, dată de James. Russell a propus o analiză prin descripţii, în locul unei analize cauzale a acestui gen de referinţă: un gând este despre un lucru atunci când conţinutul gândului presupune o descripţie definită satisfăcută în mod unic de către lucrul la care se face referinţă. Într-adevăr, el a preferat să vorbească despre o cunoaştere a lucrurilor prin descriere[12] şi nu de cunoaştere despre lucruri.

Russell i-a depăşit pe Grote şi pe James, explicând cum se face că gândurile pot fi mai mult sau mai puţin articulate şi explicite. Dacă cineva are o luare la cunoştinţă a unui lucru complex, fără să fie conştient de complexitatea sa sau familiarizat cu ea, cunoaşterea prin luare la cunoştinţă pe care o are despre acel lucru este vagă şi neexplicită. Reflecţia şi analiza te pot face să distingi părţile constituente ale obiectului luării la cunoştinţă şi să obţii o cunoaştere din ce în ce mai distinctă, mai explicită şi mai completă despre el (1913, 1918-1919, 1950, 1959).

CONSIDERAŢII REZUMATIVE

Faptele ce trebuie să fie explicate cu privire la distincţia dintre a cunoaşte lucruri şi a avea cunoaştere despre lucruri par a fi următoarele. Cunoaşterea despre lucruri este în mod esenţial o cunoaştere propoziţională, unde stările mentale implicate se referă la lucruri determinate. Această cunoaştere propoziţională poate fi mai mult sau mai puţin completă, poate fi întemeiată în mod inferenţial şi pe baza experienţei şi poate fi comunicată. A cunoaşte lucruri, pe de altă parte, presupune o experienţă a lucrurilor. Această cunoaştere de experienţă furnizează o bază epistemică pentru cunoaşterea despre lucruri şi, într-un anumit sens, este dificil sau imposibil să fie comunicată, probabil fiindcă este mai mult sau mai puţin vagă.

Dacă cineva nu este convins de temeiurile lui James şi Russell pentru a susţine că experienţa lucrurilor şi referinţa la ele au cel puţin uneori un caracter direct, ar putea părea preferabil să i se alăture lui Helmholtz,

12 Engl.: description, tradus în mod obişnuit prin „descripţie". Traducem însă, ca şi înainte, „knowledge by description" prin „cunoaştere prin descriere". Se poate vedea, în acelaşi sens, nota lui Mihai Ganea din Bertrand Russell, Problemele filosofiei, Ed. All, Bucureşti, 1995, p.32.

afirmând că atât cunoaşterea lucrurilor, cât şi cunoaşterea despre lucruri ar presupune atitudini propoziţionale. Acest lucru ne-ar permite cel puţin să avem avantajul unei descrieri unificate a naturii cunoaşterii (cunoaşterea propoziţională va fi fundamentală) şi a naturii referinţei (referinţa indirectă va fi singurul gen existent). Cele două genuri de cunoaştere ar putea totuşi să difere semnificativ dacă stările mentale presupuse au genuri diferite de origini cauzale, localizate în facultăţi cognitive diferite ale subiectului. La fel, dacă presupun genuri diferite de atitudini propoziţionale şi dacă diferă şi în alte privinţe importante, relevante pentru comunicabilitatea şi vaguitatea relativă a stărilor mentale.

Vezi şi EXPERIENŢĂ, FUNDAŢIONISM, DAT, INTROSPECŢIE.

BIBLIOGRAFIE

Grote, J., *Exploratio Philosophica*, partea I, Cambridge University Press, Cambridge, 1865; partea a II-a, ed. J. B. Mayor, Cambridge University Press, Cambridge, 1900.

Helmholtz, H. von, „The recent progress of the theory of vision", trad. Pye-Smith, în *Popular Scientific Lectures*, ed. M. Kline, Dover, New York, 1962, 93-115.

James, W., *The Principles of Psychology*, 2 vol., Henry Holt, New York, 1890.

James, W., *The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1975.

James, W., *Essays in Radical Empiricism*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976.

Russell, B., „Knowledge by acquintance and knowledge by description", *Proceedings of the Aristotelian Society* 11, 1910-11, 108-28. Retipărit (cap. 10) în *Mistycism and Logic and Other Essays*, Longmans, Green, New York, 1918; adaptat (cap. 5) în *The Problems of Philosophy*, 1912.

Russell, B., *Theory of Knowledge: The 1913 Manuscript*, E. R. Eames şi K. Blackwell (editori), Allen and Unwin, Londra, 1984. Cap. 1-3 ale părţii I publicate sub titlul „On the nature of acquintance", *The Monist* 24, 1914, 1-16, 161-87, 435-53; retipărit în *Logic and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. R. C. Marsh, Allen and Unwin, Londra, 1956.

Russel, B., *Our Knowledge of the External World*, ediţie revizuită, Allen and Unwin, Londra, 1929.

Russell, B., „The philosophy of logical atomism", *The Monist* (1918-1919), retipărit în *Logic and Knowledge*.

Russell, B., *An Inquiry into Meaning and Truth*, Allen and Unwin, Londra, 1950.

Russell, B., *My Philosophical Development*, Allen and Unwin, Londra, 1959.

DAVID B. MARTENS [G.Ş.]

cunoaştere propoziţională

Cunoaşterea propoziţională este cunoaşterea ale cărei rezultate sunt etichetate cu ajutorul unei sintagme ce exprimă o judecată. De exemplu, o sintagmă de forma „că h", unde „h" stă pentru o propoziţie declarativă completă.

Teoriile cunoaşterii propoziţionale se diferenţiază în funcţie de felul în care se raportează la ideea că judecata că h este presupusă într-o manieră mai degrabă indirectă, cum ar fi să servească drept modalitate de a selecta o atitudine propoziţională necesară pentru a cunoaşte (de exemplu, a crede că h, a accepta că h sau a fi sigur că h) (vezi şi OPINIE, CERTITUDINE, CUNOAŞTERE ŞI OPINIE). De exemplu, analiza tripartită a cunoaşterii propoziţionale, numită uneori analiză tradiţională sau analiză standard, tratează cunoaşterea propoziţională drept cunoaştere care constă în a avea o opinie adevărată şi întemeiată că h (vezi DEFINIŢIA TRIPARTITĂ A CUNOAŞTERII). În opoziţie cu aceasta, vom lua în considerare mai târziu teorii care tratează cunoaşterea propoziţională ca reprezentând posedarea unor abilităţi, capacităţi sau putinţe specifice şi care consideră că este nevoie ca judecata că h să fie exprimată doar pentru a eticheta o instanţă specifică a cunoaşterii propoziţionale.

Deşi majoritatea teoriilor cunoaşterii propoziţionale îşi propun să ofere o analiză a acesteia, filosofii nu sunt de acord în privinţa scopului unei analize filosofice. Teoriile cunoaşterii propoziţionale se disting prin aceea că au atitudini diferite în privinţa ţelului de a acoperi toate speciile cunoaşterii propoziţionale, iar dacă au acest scop, se disting prin aceea că au atitudini diferite în privinţa ţelului de a pune în evidenţă o legătură unificatoare existentă între speciile pe care le cercetează - de exemplu, cunoaşterea empirică şi alte specii de cunoaştere.

Extrem de multe expuneri ale cunoaşterii propoziţionale au fost inspirate de încercarea de a adăuga o a patra condiţie la analiza tripartită, pentru a evita contraexemplele de tip Gettier (vezi PROBLEMA LUI GETTIER), precum şi de nevoia, rezultată din aceasta, de a face faţă mai multor contraexemple, provocate de aceste noi analize (vezi Shope, 1983, pentru o trecere în revistă). Keith Lehrer (1965) a construit un exemplu de tip Gettier care s-a dovedit a fi o sursă fertilă pentru diferite variante importante. Acesta este exemplul domnului Nogot, care se află într-un birou şi a prezentat anumite evidenţe, „e", astfel încât ne putem forma, drept răspuns, o opinie întemeiată că domnul Nogot este în birou şi deţine un Ford. Mulţumită acestei opinii, ajungem la opinia întemeiată că h1: „Cineva aflat în birou deţine un Ford." În exemplul respectiv, „e" constă din fapte precum acela că domnul Nogot, fiind o persoană de încredere în trecut, arată un certificat de proprietate al unui Ford, susţinând în acelaşi timp că deţine un Ford. Cu toate acestea, în acest caz domnul Nogot simulează că ar avea un Ford, iar singura raţiune pentru care este adevărat că h1 se datorează faptului că, fără să ne fie cunoscut acest lucru, o altă persoană aflată în birou deţine un Ford.

Diferite variante ale acestui exemplu continuă să reprezintă provocări la adresa eforturilor de a analiza mai multe specii ale cunoaşterii propoziţionale. De pildă, Alan Goldman (1988) a propus ca atunci când cineva are o cunoaştere empirică că h, atunci starea de lucruri (să o numim h*) exprimată de judecata că h ocupă o poziţie semnificativă într-o explicaţie a situaţiei prezente că o persoană crede că h, unde această explicaţie presupune o anumită relaţie de probabilitate privitoare la h* şi la starea de opinie. Dar această descriere nu acoperă o variantă a exemplului cu domnul Nogot, înrudită cu cazul pe care l-a descris Lehrer (1979). În varianta lui Lehrer, domnul Nogot a manifestat o pornire de a-i păcăli pe oameni să creadă în mod întemeiat lucruri adevărate, fără a avea totuşi o cunoaştere, şi construieşte pentru astfel de adevăruri evidenţe preparate după modelul lui Gettier. Dacă facem ca nevroza farseurului să fie specifică pentru tipul de informaţie conţinută în judecata că h, obţinem o variantă ce satisface cerinţa lui Goldman ca realizarea lui h* să sporească în mod semnificativ probabilitatea de a crede că h. (Lehrer însuşi (1990, pp. 103-4) l-a criticat pe Goldman, întrebându-se dacă, atunci când cineva are o cunoaştere perceptivă obişnuită că este prezent un anumit obiect, prezenţa obiectului este cea care explică faptul că persoana crede că acesta este prezent.)

Confruntându-se cu exemplele de tip Gettier, unele analize interzic relaţiile specifice dintre falsităţi şi temeiurile sau evidenţele care întemeiază opinia unei persoane. O restricţie simplă, de acest tip, ne cere ca raţionamentele ce conduc la opinia că h să nu depindă în mod esenţial de vreo premisă ajutătoare falsă (cum este judecata falsă că domnul Nogot este în birou şi deţine un Ford). Cu toate acestea, au fost construite exemple de tip Gettier în cadrul cărora nu se raţionează cu ajutorul vreunei opinii false (de exemplu, o variantă a cazului domnului Nogot, în care ajungem la opinia că h1, bazându-ne doar pe o generalizare existenţială adevărată a evidenţei: „Există în birou o persoană care ne-a oferit evidenţa e'„). Ca răspuns la unele cazuri similare, Sosa (1991) a propus ca pentru cunoaşterea propoziţională „baza" pentru întemeierea opiniei unei persoane că h să nu trebuiască să conducă la situaţia în care persoana este întemeiată să creadă sau să „presupună" ceva fals, chiar dacă raţionamentul efectiv care conduce la opinia că h nu angajează ca premisă ajutătoare acea falsitate. În mod alternativ, Roderick CHISHOLM (1989) a propus cerinţa ca, în cazul în care există ceva care face ca judecata că h să fie „evidentă" pentru cineva şi totuşi face şi ca o altă judecată, care este falsă, să fie evidentă pentru acea persoană, judecata că h (pentru a reprezenta cunoaştere - n.t.) să fie implicată de o conjuncţie de propoziţii, fiecare dintre ele fiind evidentă şi de aşa natură încât ceea ce o face evidentă să nu facă să fie evidentă nici o judecată falsă pentru persoana respectivă. (Vezi Shope, 1983, pentru o discutare a unor analize anterioare ale lui Sosa şi Chisholm, în legătură cu aceasta.) Alte tipuri de

analize se preocupă de rolul falsităţii în cadrul întemeierii judecăţii că h (în opoziţie cu întemeierea pentru ca o persoană să creadă că h). O asemenea teorie ar putea să ceară ca evidenţa cuiva, evidenţă ce poartă asupra acestei întemeieri, să nu cuprindă deja judecăţi false. Sau ar putea să ceară ca nici un fel de judecăţi false să nu fie presupuse ca ocupând anumite locuri speciale, în cadrul unei structuri explicative speciale, legată de întemeierea judecăţii că h (vezi Shope, 1983, pentru detalii).

O linie de cercetare urmată adesea, privitor la a patra condiţie a cunoaşterii, constă în încercarea de a obţine o analiză a cunoaşterii propoziţionale în termeni de DEZMINŢIRE. Versiunile timpurii caracterizau posibilitatea dezminţirii cu ajutorul unor condiţionali contrafactuali de forma „Dacă s-ar petrece A, atunci s-ar petrece B". Mai nou, însă, această etichetare a fost aplicată unor condiţii privitoare la relaţii de întemeiere sau evidenţă care nu sunt, în sine, caracterizate în termenii unor condiţionali. Versiunile timpurii ale teoriilor dezminţirii propuneau condiţionali în cadrul cărora A reprezenta situaţia ipotetică legată de dobândirea de către o persoană a unui anumit tip de statut epistemic pentru anumite judecăţi specifice (de exemplu, cazul în care cineva dobândeşte o opinie întemeiată despre alte evidenţe sau adevăruri), iar B privea, de exemplu, statutul în continuare întemeiat al judecăţii că h sau al opiniei cuiva că h.

Elementul comun, care unifică abordările condiţionale şi abordările non-condiţionale ale dezminţirii, ar putea să rezide în următoarele fapte: (1) Raţiunea de a avea o anumită atitudine propoziţională constă, în parte, într-o consideraţie ale cărei instanţe reflectate în gândire au capacitatea de a afecta procesele relevante de formare a atitudinii propoziţionale; (2) Filosofii au sperat adesea să analizeze atribuirile de capacităţi cu ajutorul enunţurilor condiţionale; (3) Argumentele ce descriu relaţiile de întemeiere sau evidenţă reprezintă abstracţii ale acelor procese de formare şi păstrare a atitudinilor propoziţionale care manifestă raţionalitate. Astfel, chiar dacă o anume circumstanţă, R, reprezintă o raţiune pentru a crede sau a accepta că h, o altă circumstanţă, K, poate împiedica înfăptuirea unei manifestări raţionale a capacităţii relevante a gândului R. Dacă concluzia că h se va baza pe premisa că se realizează atât R, cât şi K, atunci nu vom avea un raţionament bun. Faptul că K joacă rolul de „dezminţire" sau interferenţă, depinde de situaţia relevantă integrală.

Ca atare, una dintre cele mai sofisticate abordări ale dezminţirii, propusă de John Pollock (1986), propune cerinţa următoare. Pentru a şti că h, trebuie să avem opinia că h, pe baza unui raţionament a cărui forţă nu este dezminţită în modalitatea de mai sus, dat fiind întregul set de circumstanţe descris prin toate adevărurile respective. Mai precis, Pollock defineşte dezminţirea printr-o situaţie în care: (1) avem opinia că p şi este logic posibil să ajungem să fim întemeiaţi în a avea opinia că h, datorită faptului că avem opinia că p; (2) dispunem în prezent de un alt

set de opinii, S, logic consistent cu judecata că h, astfel încât nu este logic posibil să devenim întemeiaţi în a avea opinia că h, pe baza faptului că susţinem setul de opinii care reprezintă reuniunea lui S cu opinia că p (cf. Pollock, 1986, pp. 36, 38). În plus, Pollock cere pentru cunoaşterea propoziţională ca prezumţiile raţionale în favoarea opiniei că h, create prin opinia că p, să fie nedezminţite de mulţimea tuturor adevărurilor, inclusiv consideraţiile despre ce anume nu crede efectiv o persoană. Pollock nu oferă nici o definiţie pentru înţelesul acestei cerinţe. Dar el putea să aibă în vedere următoarele lucruri, în mare: (I) avem opinia că p şi este logic posibil să ajungem să fim întemeiaţi în a avea opinia că h, datorită faptului că avem opinia că p; (II) există situaţii logic posibile în care devenim întemeiaţi în a avea opinia că h, pe baza faptului că avem opinia că p, precum şi alte opinii din T (T este mulţimea tuturor judecăţilor adevărate). Astfel, în exemplele cu domnul Nogot, întrucât T include şi judecata că domnul Nogot nu posedă un Ford, nu avem cunoaştere, fiindcă nu este satisfăcută condiţia (II).

Dată fiind o asemenea interpretare, însă, expunerea lui Pollock ilustrează faptul că teoriile dezminţirii au dificultăţi în tratarea cunoaşterii introspective a propriilor opinii. Să presupunem că o anumită judecată (judecata că f, să spunem) este falsă, dar cineva nu realizează aceasta şi susţine opinia că f. Condiţia (II) nu poate fi aplicată coerent la cunoaşterea introspectivă a unei persoane cum că h2: „Eu am opinia că f." Lucrurile stau astfel, dacă raţiunile pentru a avea opinia că h2 includ prezenţa chiar a condiţiei de care este conştientă persoana, anume că ea are opinia că f. Este incoerent să presupunem că cineva ar păstra acest din urmă temei şi totuşi să creadă adevărul că non-f. Această obiecţie poate fi evitată, însă cu preţul de a se adopta o perspectivă controversată asupra cunoaşterii introspective că h. Şi anume, perspectiva conform căreia opinia unei persoane că h este mediată, în astfel de cazuri, de o anumită stare mentală ce intervine între starea mentală cu privire la care deţinem o cunoaştere introspectivă şi opinia că h, astfel încât această stare intermediară, şi nu starea ce face obiectul introspecţiei, este cea inclusă între raţiunile pentru a avea opinia că h. Pentru a evita adoptarea acestei perspective controversate, Paul Moser (1989) a propus o analiză disjunctivă a cunoaşterii propoziţionale, analiză ce reclamă ca în unele cazuri subiectul să satisfacă o cerinţă a dezminţirii, de felul celei introduse de Pollock, iar în celelalte ca persoana să aibă opinia că h prin introspecţie. Cu toate acestea, Moser nu explică de ce ar conta drept cunoaştere opiniile la care ajungem prin introspecţie (vezi PROBLEMA LUI GETTIER).

Versiunile timpurii ale teoriilor dezminţirii întâmpină dificultăţi, permiţând să existe evidenţe care sunt „doar de natură să ne inducă în eroare", cum se întâmplă în cazul în care cunoaştem că h3: „Tom Grabit a furat cartea din bibliotecă". Ştim acest lucru pentru că l-am văzut furând

cartea. Totuşi, fără să ne fie cunoscut acest lucru, mama lui Tom, fiind în deplinătatea facultăţilor mintale, a depus mărturie că Tom s-a aflat departe de bibliotecă la momentul furtului. Dacă am fi întemeiaţi să credem că ea a depus mărturie, acest lucru va distruge întemeierea pe care o avem pentru a avea opinia că h3, dacă va fi adăugat la evidenţele prezente.

Cel puţin unele teorii ale dezminţirii nu pot da seama de cunoaşterea pe care o are o persoană aflată pe patul de moarte, exprimată prin h4: „În această viaţă, nu a existat nici un moment la care am avut opinia că d", unde judecata că d exprimă detalii referitoare la o chestiune erudită (de pildă, referitoare la numărul maxim al firelor de iarbă care au crescut vreodată simultan pe pământ). Atunci când se întâmplă ca d să fie adevărată, analizele în termenii dezminţirii iau în considerare adăugarea opiniei că d la gândurile persoanei aflate pe moarte, în aşa fel încât să excludă (în mod impropriu) cunoaşterea că h4 din prezent. (Vezi Shope, Knowledge as Power, în curs de apariţie, pentru alte lămuriri.)

O abordare complet diferită a cunoaşterii, capabilă să dea seama de unele dintre exemplele de tip Gettier, presupune elaborarea unei teorii cauzale a cunoaşterii propoziţionale (vezi TEORII CAUZALE ÎN EPISTEMOLOGIE). Astfel de teorii cer să aibă loc o relaţie care poate fi caraterizată prin menţionarea unui aspect cauzal, referitor la opinia că h (sau acceptarea judecăţii că h) şi relaţia subiectului cu starea de lucruri h*. De exemplu: h* produce opinia; h* este suficientă din punct de vedere cauzal pentru opinia respectivă; h* şi opinia respectivă au o cauză comună. Asemenea versiuni simple ale unei teorii cauzale sunt capabile să rezolve exemplul iniţial al domnului Nogot, întrucât acolo nu are loc o asemenea relaţie cauzală, dar nu pot explica de ce nu deţinem cunoaştere în cazurile în care Nogot este un farseur nevrotic. În plus, Fred Dretske şi Berent Enç (1984) au scos în evidenţă faptul că uneori cunoaştem că x este ø doar fiindcă recunoaştem o trăsătură care este corelată cu prezenţa proprietăţii ø. Fără a subscrie ei înşişi la o teorie cauzală, ei sugerează că este nevoie să dezvoltăm o asemenea teorie, pentru a permite ca opinia cuiva că x are proprietatea ø sa fie cauzată de un factor a cărui corelare cu prezenţa proprietăţii ø a produs (printr-un proces de adaptare evolutivă, de pildă) dispoziţia de a dobândi opinia (ca răspuns la factorul corelat), manifestată de subiect. Nu numai că acest lucru tensionează unitatea unei teorii cauzale, făcând-o să fie mai complicată, dar nici o teorie cauzală lipsită de aceste deficienţe (şi de altele) nu a fost capabilă să acopere şi cazurile de cunoaştere a priori.

Teoriile cauzale ale cunoaşterii propoziţionale se deosebesc în funcţie de faptul că deviază (sau nu) de la analiza tripartită, renunţând la cerinţa ca subiectul să opineze (să accepte) că h este întemeiată. La fel stau lucrurile în privinţa teoriilor reliabilităţii (vezi RELIABILISM). Acestea prezintă subiectul cunoscător ca fiind demn de încredere în privinţa lui

h, în sensul că stările cognitive sau epistemice ale acestuia, q, sunt astfel încât, date fiind alte caracteristici ale acestuia - ce pot include relaţii cu factori externi, de care acesta se poate să nu fie conştient (vezi EXTERNALISM/INTERNALISM) -, este nomologic necesar că h (sau cel puţin probabil). În unele versiuni se cere ca acest caracter de a fi demn de încredere să fie „global", în măsura în care trebuie să vizeze o relaţie nomologică (probabilistă) între stările de tipul q şi o sferă mai largă de lucruri decât faptul că h. Există de asemenea controverse referitoare la modalitatea de a trasa limitele pentru ceea ce constituie o stare sau o caracteristică personală relevantă (de exemplu, în cazul în care domnul Nogot nu se preface şi cunoaştem, prin urmare, că o persoană din birou posedă un Ford, la ce se referă q? Se referă la un mod de a-ţi forma opinii despre posesorii de maşini Ford din birouri sau la ceva mai larg, cum ar fi un mod de formare a opiniilor despre ce anume posedă persoanele din apropierea ta sau, poate, la ceva mai îngust, cum ar fi un mod de a-ţi forma opinii, în parte, pe baza mărturiilor relevante, despre posesorii de maşini Ford din birouri?)

O variantă importantă a teoriei reliabiliste o reprezintă descrierea temeiurilor (reasons) concludente. Aceasta include cerinţa ca temeiurile pentru a avea opinia că h să fie în aşa fel încât, în circumstanţele noastre, dacă ar fi ca h* să nu se realizeze, nu am avea temeiurile pe care le avem pentru a avea opinia că h sau nu am avea opinia că h. În mare, ultima cerinţă este impusă de teoriile care tratează subiectul cunoscător ca fiind „pe urmele adevărului", teorii ce includ cerinţa suplimentară ca, dacă ar fi cazul că h, să avem opinia că h. O versiune a acestei teorii a monitorizării adevărului[13] a fost apărată de către Robert Nozick (1981). El adaugă că dacă a fost folosită o „metodă" de a ajunge la opinia că h, atunci clauzele din antecedentul celor două formulări condiţionale ce caracterizează monitorizarea vor trebui să includă ipoteza că va fi folosită aceeaşi metodă.

Dar dacă nu sunt adăugate şi alte condiţii la analiza lui Nozick, aceasta va fi prea slabă pentru a putea explica de ce ne lipseşte cunoaşterea într-un caz derivat din ultima variantă a exemplului cu farseurul domn Nogot, descris mai înainte. În această variantă adăugăm următoarele detalii: (a) tendinţa domnului Nogot (de a ne păcăli) nu se poate schimba prea uşor; (b) în timp ce se află în birou, domnului Nogot nu dispune de un alt truc pentru a ne păcăli; (c) nu ajungem la opinia că h1 raţionând printr-o opinie falsă, ci bazându-ne opinia că h1 pe o generalizare existenţială adevărată a evidenţelor pe care le avem.

Analiza lui Nozick este, de asemenea, prea tare pentru a permite ca o persoană să cunoască vreodată că h5: „Unele dintre opiniile mele despre alte opinii s-ar putea să stea altminteri; s-ar putea, de pildă, să le fi respins pe unele dintre ele." Dacă ştiu că h5, atunci satisfacerea antecedentului

13 Engl.: tracking theory (N. t.)

dintr-unul din condiţionalii lui Nozick va implica faptul că este falsă că h5. Prin aceasta va fi împiedicată satisfacerea cerinţei din consecvent, cerinţa de a nu avea opinia că h5. Căci opinia că h5 este ea însăşi una dintre opiniile mele despre alte opinii (vezi Shope (1984) pentru lămuriri suplimentare).

Unii filosofi consideră că acea categorie a cunoaşterii pentru care avem cerinţa opiniei (acceptării) întemeiate şi adevărate constituie doar o specie a cunoaşterii propoziţionale, aceasta din urmă fiind construită ca o categorie chiar mai largă. Aceştia au propus diferite exemple de cunoaştere propoziţională ce nu ar satisface condiţia opiniei şi/sau (pe cea a) întemeierii, din cadrul analizei tripartite. Asemenea exemple sunt adesea recunoscute de analizele cunoaşterii propoziţionale în termeni de puteri, capacităţi sau abilităţi. De exemplu, Alan R. White (1982) tratează cunoaşterea propoziţională ca reprezentând doar abilitatea de a furniza un răspuns corect la o întrebare posibilă. S-ar putea însă ca White să identifice „a produce“ cunoaştere, în sensul de a produce „răspunsul corect la o întrebare posibilă“ cu „a înfăţişa“ cunoaştere, în sensul de a manifesta cunoaştere (cf. White, 1982, pp. 119-20). Ultimul lucru poate fi realizat şi de copiii foarte mici sau de animale, independent de faptul că li se pun întrebări, înţeleg întrebările puse sau recunosc răspunsurile la întrebări. Într-adevăr, a fost propus un exemplu pentru a cunoaşte că h fără a avea opinia sau a accepta că h, pe care îl putem modifica în aşa fel încât să ilustrăm această observaţie. Exemplul se referă la o persoană imaginară care nu are o pregătire specială sau informaţii cu privire la cai şi la cursele de cai, dar care alege în mod constant, în cadrul unui experiment, învingătorul la următoarele curse de cai. Dacă exemplul este modificat în aşa fel încât ipoteticul „profet“ nu alege niciodată învingătorii, ci doar priveşte meditativ la caii care ar putea să câştige sau îi desenează câştigând, acest comportament va conta la fel de bine ca manifestare a cunoaşterii că un anumit cal va câştiga, ca şi cel de a-l selecta drept câştigător.

Aceste consideraţii expun limitările analizei lui Edward Craig (1990) cu privire la conceptul de cunoaştere, înţeles drept concept al unui informator adecvat, în relaţie cu un investigator care doreşte să afle dacă h. Craig realizează că pot părea să se constituie drept contraexemple la analiza sa cazurile de subiecţi cunoscători care sunt prea recalcitranţi pentru a-l informa pe investigator sau prea slab înzestraţi pentru a-l informa sau prea discreditaţi pentru a merita să fie luaţi în considerare (cum s-a întâmplat cu băiatul din poveste, care striga „Lupul!“). Craig admite că ar putea fi preferabilă o perspectivă alternativă despre cunoaştere, înţeleasă ca o stare diferită, care să ne ajute să explicăm prezenţa stării de a fi un informator potrivit, atunci când această din urmă stare se realizează. Noi am propus o astfel de alternativă (Shope, *Knowledge as Power*, în curs de apariţie). Aceasta oferă o definiţie recursivă se se

referă la capacitatea unei persoane de a proceda în aşa fel încât să reprezinte starea de lucruri h*, precum şi capacitatea de a avea gândul că h* ca fiind implicate în acest fel de a proceda. Dacă este combinată cu o teorie adecvată a reprezentării, această teorie a cu-noaşterii propoziţionale poate fi unificată cu analize structural similare pentru „a şti cum să faci ceva".

Vezi şi EVIDENŢĂ, PROBLEMA LUI GETTIER, CUNOAŞTERE ŞI OPINIE.

BIBLIOGRAFIE

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966; ed. a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989.
Craig, E., *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*, Clarendon Press, Oxford, 1990.
Dretske, F. şi Enç, B., „Causal theories of knowledge", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. IX. Causation and Causal Theories, ed. P. A. French, T. E. Uehling, Jr. şi H. K. Wettstein, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984, pp. 517-28.
Goldman, A., *Empirical Knowledge*, Berkeley şi Los Angeles: University of California Press, 1988.
Goldman, A., *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.
Lehrer, K., „Knowledge, truth, and evidence", *Analysis*, 25, 1965, 168-75; retipărit în *Knowing: Essays in the Analysis of Knowledge*, M. D. Roth şi L. Galis (editori), Random House, New York, 1970, 55-56.
Lehrer, K., „The Gettier problem and the analysis of knowledge", *Justification and Knowledge*, ed. G. Pappas, D. Reidel, Dordrecht, Boston şi Londra, 1979, 65-78.
Lehrer, K., *Theory of Knowledge*, Westview, Boulder şi San Francisco, 1990.
Moser, P., *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Nozick, R., *Philosophical Explanation*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981.
Pollock, J. L., *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986.
Shope, R. K., *The Analysis of Knowing*, Princeton University Press, Princeton, 1983.
Shope, R. K., „Cognitive abilities, conditionals and knowledge: a response to Nozick", *The Journal of Philosophy*, 81, 1984, 29-48.
Shope, R. K., *Knowledge and Power: An Essay in Epistemological Methaphysics with an Application to Ethical Theory* (în curs de apariţie).
Sosa, E. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.
White, A. R., *The Nature of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1982.

ROBERT K. SHOPE [G.Ş.]

D

date ale simţurilor

Datele simţurilor reprezintă succesorii din secolul al douăzecilea ai conceptelor EMPIRISTE de IDEI ale simţurilor. Noţiunea de „date ale simţurilor", introdusă de către Moore şi Russell, se referă la obiectele imediate ale conştienţei perceptive, cum ar fi petele de culoare şi contururile, care de obicei se presupun a fi distincte de suprafeţe şi obiecte. Caracteristicile datelor simţurilor se presupun a fi distincte de caracteristicile fizice, pentru că percepţia lor este mai relativă la condiţii, mai sigură şi mai imediată şi pentru că datele simţurilor sunt private şi nu pot apărea altfel decât sunt.Ele sunt obiecte ce se schimbă în câmpurile noastre perceptive atunci când condiţiile percepţiei se schimbă, iar obiectele fizice rămân constante.

Criticii acestei noţiuni pun problema dacă, numai pentru că obiectele fizice pot apărea altfel decât sunt, trebuie să existe obiecte mentale, private, care au toate calităţile pe care par să le aibă obiectele fizice. Există şi probleme ce privesc individuaţia şi durata datelor simţurilor, ca şi relaţia lor cu suprafeţele fizice ale obiectelor pe care le percepem. Proponenţii contemporani ai noţiunii replică faptul că, discutând numai despre modul în care apar lucrurile nu se poate capta întreaga structură din experienţa perceptivă, care este captată prin discuţia despre obiecte aparente şi caracteristicile lor.

Vezi şi ANALIZA ACT/OBIECT; ARGUMENT PRIN ILUZIE; CERTITUDINE; EXPERIENŢĂ; FUNDAŢIONISM; DATUL; INFAILIBILITATE; REALISM REPREZENTAŢIONAL.

BIBLIOGRAFIE

Barnes, W. H. F., „The myth of sense-data", în *Perceiving , Sensing and Knowing*, Anchor, Garden City, 1965, pp. 138-67, ed. R. Swartz.

Jackson, F., *Perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Moore, G. E., „Sense-data", în lucrarea sa, *Some Main Problems of Philosophy*, Allen and Unwin, Londra, 1953, pp. 28-51.

Price, H.H., *Perception*, McBride, New York, 1933.

Russell, B., „On our knowledge of the esternal world", în lucrarea sa, *On Knowledge of the External World*, Norton, New York, 1929, pp. 67-103.

ALAN H. GOLDMAN [C.Ş.]

datul (the given)

Conceptul datului se referă la aprehensiunea imediată a conținuturilor experienței sensibile, exprimată în relatări despre aparențe făcute la persoana întâi, la timpul prezent. Sesizarea datului este văzută ca imediată atât într-un sens cauzal, din moment ce e lipsită de lanțul cauzal obișnuit, implicat în perceperea calităților reale ale obiectelor fizice, cât și într-un sens epistemic, de vreme ce judecățile ce o exprimă sunt întemeiate independent față de toate celelalte evidențe și opinii. Unii susținători ai ideii datului afirmă că aprehensiunea acestuia este absolut CERTĂ: INFAILIBILĂ, INCORIGIBILĂ și INDUBITABILĂ. S-a susținut, de asemenea, că subiectul este omniscient cu privire la dat: dacă o proprietate apare, atunci subiectul știe acest lucru.

Doctrina datează cel puțin de la DESCARTES, care a argumentat, în Meditația a doua, că faptul că el pare să vadă lumină, să audă un zgomot și așa mai departe, se află dincolo de orice îndoială și eroare posibilă. Empiriștii au adăugat la aceasta susținerea că mintea este pasivă în receptarea impresiilor sensibile, astfel încât nu există aici o distorsiune sau o contaminare subiectivă (chiar dacă stările sesizate sunt mentale). Ideea a fost preluată în epistemologia secolului douăzeci de către C. I. LEWIS și A. J. AYER, printre alții. Aceștia făceau apel la dat, ca fundament pentru întreaga cunoaștere empirică (vezi EMPIRISM). Întrucât opiniile ce exprimau doar ceea ce era dat erau considerate în sine certe și întemeiate, ele puteau servi ca fundamente solide.

Există două principale argumente care conduc la concluzia că sunt necesare anumite fundamente pentru cunoaștere și un argument după care astfel de fundamente trebuie să fie certe. Primul argument este ARGUMENTUL REGRESULUI LA INFINIT. El scoate în evidență faptul că opiniile întemeiate doar în relație cu altele sunt întemeiate doar dacă și celelalte sunt. Se consideră că acest fapt creează un regres care se poate opri doar la opinii întemeiate independent de toate celelalte. Argumentul ignoră, totuși, posibilitatea unor opinii care s-ar sprijini reciproc, așa că nu este corect.

Al doilea argument pentru necesitatea unui fundament este corect. El face apel la posibilitatea existenței unor sisteme de opinii incompatibile, dar pe deplin coerente, dintre care doar unul ar putea fi complet adevărat. În lumina acestei posibilități, coerența nu poate fi suficientă pentru o întemeiere completă (vezi COERENTISM). În afara unor indicii independente, care să arate că anumite opinii din cadrul unui sistem sunt adevărate, coerența în sine nu este un indiciu al adevărului. Basmele pot fi coerente. Dar criteriile pentru întemeiere trebuie să ne indice adevărul probabil al opiniilor noastre. Ca atare, în cadrul oricărui sistem de opinii trebuie să existe o anume clasă privilegiată de opinii cu care celelalte trebuie să fie coerente, pentru a fi întemeiate. În cazul cunoașterii empirice, asemenea opinii privilegiate trebuie să reprezinte punctul de

contact dintre subiect şi lume. Ele trebuie să-şi aibă originea în percepţie. Totuşi, atunci când ni se cere, întemeiem opiniile perceptuale obişnuite prin apel la opinii despre aparenţe. Cele din urmă par mai potrivite ca fundamente, de vreme ce nu există nici o clasă de opinii de percepţie cu o certitudine mai mare, la care să apelăm pentru a le întemeia.

Argumentul că fundamentele trebuie să fie certe a fost produs de către LEWIS (1946). El a susţinut că nici o propoziţie nu poate fi probabilă dacă anumite propoziţii nu sunt certe. Dacă probabilitatea tuturor propoziţiilor sau opiniilor ar fi relativă la evidenţele exprimate în altele şi dacă aceste relaţii ar fi lineare, atunci orice regres se pare că trebuie să se oprească la propoziţii sau opinii care sunt certe. Dar Lewis nu arată nici că astfel de relaţii trebuie să fie lineare, nici că un regres nu s-ar putea opri la opinii care să fie doar probabile sau întemeiate în sine fără a fi certe sau infailibile.

Argumentele împotriva ideii datului se originează la KANT, care, în cartea a doua a Analiticii Transcendentale, argumentează că percepţiile, în afara conceptelor, nu constituie încă vreo formă de cunoaştere. Fiind non-epistemice, se presupune că nu pot servi ca fundamente epistemice. Odată ce recunoaştem că trebuie să aplicăm conceptele de proprietăţi aparenţelor şi să formulăm opinii utilizând aceste concepte, înainte ca aparenţele să poată juca vreun rol epistemic, devine mai plauzibil faptul că astfel de opinii sunt failibile. Argumentul a fost dezvoltat în acest secol de către Wilfrid SELLARS (1963). După el, ideea datului implică o confuzie între a simţi elemente particulare (a avea impresii sensibile) - o chestiune non-epistemică - şi a avea cunoaştere neinferenţială a propoziţiilor referitoare la aparenţe. Prima activitate poate fi necesară pentru a dobândi cunoaştere perceptivă, dar nu este în sine un gen primitiv de cunoaştere. Faptul că nu este epistemică o face imună faţă de eroare, dar şi nepotrivită pentru fundamentele epistemologice. A doua, cunoaşterea perceptivă neinferenţială, este failibilă, întrucât necesită concepte dobândite prin intermediul reacţiilor antrenate faţă de obiecte fizice cu caracter public.

Susţinerea potrivit căreia chiar şi relatările despre aparenţe sunt failibile poate fi sprijinită din mai multe direcţii. Întâi, faptul că am putea privi dincolo de opiniile noastre, pentru a le compara cu o realitate neconceptualizată, mentală sau fizică, pare îndoielnic. Al doilea, pentru a judeca despre orice, inclusiv despre o aparenţă, că este F, trebuie să ne amintim ce proprietate este F, iar memoria, toată lumea admite, este failibilă. Atribuirea lui F nu este în mod normal explicit comparativă, dar corectitudinea acesteia necesită totuşi memoria, cel puţin dacă intenţionăm să atribuim o proprietate ce mai poate fi instanţiată. Trebuie să aplicăm conceptul lui F în mod consistent şi se pare că întotdeauna este posibil, cel puţin din punct de vedere logic, să îl aplicăm inconsistent. Dacă ultimul lucru nu este posibil, dacă intenţionez, de exemplu, prin

referirea la o aparență, doar să indic printr-un demonstrativ o proprietate care apare, oricare ar fi ea, atunci nu par să exprim o opinie veritabilă. Sesizarea acestei aparențe nu va întemeia nici o altă opinie. Ea va fi, încă o dată, nepotrivită ca fundament epistemologic.

AYER (1950) a căutat să distingă propozițiile ce exprimă datul, dar nu prin caracterul lor infailibil, ci prin faptul că, după cum se presupunea, captarea înțelesului lor ar fi suficientă pentru cunoașterea adevărului lor. Dar lucrurile ar sta astfel, doar dacă termenii unor asemenea propoziții ar avea un înțeles pur demonstrativ, genul de înțeles pe care tocmai l-am discutat. Iar astfel, propozițiile vor eșua să exprime opinii ce ar putea întemeia alte opinii. Dacă se folosesc predicate veritabile, cum ar fi do diez, de pildă, aplicat la sunete, atunci cineva poate capta înțelesul acestora și totuși să nu fie sigur de aplicarea lor, chiar dacă se limitează aplicarea la aparențe. Limitarea afirmațiilor la aparențe elimină una din sursele majore de eroare din afirmațiile despre obiecte fizice - aparențele nu pot să apară altfel decât sunt. Cerința lui Ayer de a capta înțelesul elimină o a doua sursă de eroare: confuzia conceptuală. Dar există o a treia sursă importantă: clasificarea greșită. Aceasta se poate realiza în cadrul acestui domeniu limitat, chiar și atunci când cerința lui Ayer este satisfăcută.

Orice susținător al datului se confruntă cu următoarea dilemă. Dacă termenii folosiți în enunțurile ce exprimă o sesizare a datului sunt pur demonstrativi, atunci astfel de enunțuri (presupunând că sunt enunțuri) sunt certe, dar ele eșuează să exprime opinii ce ar putea servi drept fundamente ale cunoașterii. Dacă ceea ce este exprimat nu reprezintă conștientizarea unor proprietăți veritabile, atunci subiectul nu este întemeiat în a crede nimic altceva. Dar dacă enunțurile despre ceea ce apare folosesc predicate veritabile ce se aplică la proprietăți instanțiabile repetat, atunci opiniile exprimate nu pot fi infailibile, iar înțelegerea lor nu va fi suficientă pentru adevăr sau cunoaștere. COERENTIȘTII ar adăuga că astfel de opinii veritabile au nevoie ele însele de întemeiere, așa că nu pot constitui fundamente.

FUNDAȚIONIȘTII contemporani resping afirmația coerentiștilor, încercând totodată să se eschiveze de la afirmația că fundamentele, sub forma relatărilor despre aparențe, sunt infailibile. Ei caută alternative la ideea datului. Deși argumentele împotriva infailibilității sunt corecte, celelalte obiecții față de ideea de fundamente nu sunt la fel. Faptul că conceptele proprietăților obiective sunt învățate înaintea conceptelor aparențelor, de exemplu, nu implică nici că afirmațiile despre aparențe sunt mai puțin certe decât afirmațiile despre proprietăți obiective, nici că cele din urmă se află mai înainte în lanțul întemeierii. Faptul că nu poate exista cunoaștere înaintea achiziției și aplicării consistente de concepte lasă loc pentru propoziții al căror adevăr necesită doar aplicarea consistentă a conceptelor, iar lucrurile pot sta astfel în cazul anumitor afirmații despre aparențe.

Coerentiştii vor susţine că un subiect necesită anumite evidenţe pentru faptul că aplică conceptele în mod consistent, pentru faptul că este capabil, de exemplu, să distingă roşul de alte culori ce îi apar. Opiniile despre apariţii ale roşului nu vor putea fi întemeiate, prin urmare, independent faţă de alte opinii ce exprimă acele evidenţe. Pentru a salva acea parte a doctrinei datului ce susţine că opiniile cu privire la aparenţe se întemeiază prin sine, avem nevoie de o descriere a felului cum e posibilă o astfel de întemeiere - cum anumite opinii despre aparenţe pot fi întemeiate fără apel la o evidenţă. Unii fundaţionişti pur şi simplu afirmă că o astfel de garanţie este derivată din experienţă. Spre deosebire de apelul la certitudine al susţinătorilor datului, această aserţiune pare să fie făcută ad hoc.

O mai bună strategie este aceea de a lega descrierea întemeierii de la sine de o expunere mai largă a întemeierii epistemice. O astfel de descriere priveşte întemeierea ca pe un gen de inferenţă către cea mai bună explicaţie. O opinie se arată a fi întemeiată dacă se vădeşte că adevărul său face parte din cea mai bună explicaţie pentru ceea ce se susţine. O opinie este întemeiată de la sine dacă cea mai bună explicaţie pentru ea este doar adevărul său (Goldman, 1988). Cea mai bună explicaţie pentru opinia că mi se înfăţişează ceva în mod roşu[1] poate fi aceea că exist. Astfel de abordări caută să fundamenteze cunoaşterea pe baza experienţei perceptive fără a mai apela la un dat infailibil. Acesta este acum în general respins.

Vezi şi ARGUMENTUL BAZAT PE ILUZIE, CERTITUDINE, EXPERIENŢĂ, HEIDEGGER, HERMENEUTICĂ, CUNOAŞTERE PRIN LUARE LA CUNOŞTINŢĂ/ CUNOAŞTERE PRIN DESCRIERE, NIETZSCHE, PROPOZIŢII-PROTOCOL, SENZAŢIE/COGNIŢIE.

BIBLIOGRAFIE

Aune, B., *Knowledge, Mind, and Nature*, Random House, New York, 1967, cap. 2.

Ayer, A. J., „Basic propozitions", în *Philosophical Analysis*, ed. M. Black, Prentice-Hall, 1950, pp. 60-70.

BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, 1985, cap. 4.

Firth, R., „The anatomy of certainty", *Philosophical Review* 76, 1967, 3-27.

Goldman, A., *Empirical Knowledge*, University of California Press, Berkeley, 1988, Part II.

Goodman, „Sense and certainty", în cartea sa, *Problems and Projects*, Hackett, Indianapolis, 1972, 60-8.

Kant, I., *Critique of Pure Reason*, trans. N. Kemp Smith, Macmillan, Londra, 1964.

1 Engl.: I am appeared to redly. (N. t.)

Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation,* Open Court, La Salle, 1946, cap. 7.

Sellars, W., „Empiricism and the philosophy of mind", în cartea sa, *Science, Perception, and Reality,* Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963.

ALAN H. GOLDMAN [G.Ş.]

Davidson, Donald (1930-)

Filosof american. Davidson argumentează că dacă multe dintre opiniile noastre sunt coerente cu multe altele, atunci multe din opiniile noastre sunt adevărate. Această idee, după cum subliniază Davidson, are consecințe extraordinare pentru problemele epistemologice tradiționale: dacă ea este corectă, atunci respingerea SCEPTICISMULUI necesită doar premisa slabă a COERENȚEI opiniilor.

Pentru a înțelege argumentul său în favoarea acestei concluzii, trebuie să luăm în considerare conceptul de interpretare radicală. Un „interpret radical"(„radical interpreter") este definit ca cineva care se confruntă cu problema de a atribui înțelesuri („content attribution"), fiindu-i date doar cunoașterea corelațiilor dintre mediul ambiant în care trăiește sursa sa de informații și propozițiile pe care acesta le consideră adevărate în contextul respectiv (împreună cu principiile generale ale validității inferențelor deductive și a celor non-demonstrative). Davidson consideră că faptul potrivit căruia orice stare care poartă un înțeles poate fi interpretată în aceste condiții epistemologice constituie un adevăr necesar, și argumentează pe această bază că interpretul radical nu poate în nici un fel să descopere că vorbitorul se înșeală, în mare, asupra lumii. Argumentul este că interpretul nu are altă alternativă decât să interpreteze propozițiile considerate adevărate în funcție de evenimentele și obiectele din lumea exterioară, care sunt cauza faptului că o propoziție este considerată adevărată. Davidson susține, de fapt, că strategia interpretului radical trebuie să constea, mai întâi, în a găsi cauza care face ca vorbitorul să spună ceea ce spune, iar apoi în a identifica condițiile de adevăr ale enunțurilor vorbitorului (într-un mod mai mult sau mai puțin cuprinzător) cu cauzele acestora. Însă, conchide Davidson, dacă interpretul radical procedează astfel, el nu poate să nu accepte că enunțurile sursei sale de informații despre lume sunt, în general, adevărate (din punctul de vedere al interpretului).

Să presupunem, de dragul argumentului, că poziția epistemologică a interpretului radical are într-adevăr un statut metafizic privilegiat. Se pare că tot ceea ce decurge de aici este faptul că propozițiile pe care vorbitorul le consideră adevărate trebuie să fie adevărate din punctul de vedere al interpretului. Este posibil ca ceea ce spune vorbitorul, fiind adevărat din punctul de vedere al interpretului, să fie totuși, în general, fals. Se pare că principiul bunăvoinței lasă deschisă posibilitatea unei

folie a deux (aceasta fiind, bineînțeles, tocmai ceea ce a crezut întotdeauna scepticul).

Davidson este conștient de această problemă; el oferă drept replică următorul argument. Nu se poate ca, de regulă, ceea ce spune vorbitorul, deși adevărat din punctul de vedere al interpretului, să fie totuși fals. Căci să ne imaginăm un interpret atotștiutor în ceea ce privește lumea și în ceea ce privește ceea ce cauzează și ceea ce ar cauza faptul că un vorbitor acceptă o propoziție oarecare din repertoriul său. Interpretul atotștiutor, utilizând aceeași metodă ca și interpretul failibil, găsește că enunțurile vorbitorului failibil sunt, în mare, consistente și corecte. Din punctul de vedere al standardelor sale proprii, bineînțeles, dar întrucât aceste standarde sunt obiectiv corecte, enunțurile vorbitorului failibil sunt corecte din punctul de vedere al standardelor obiective. Astfel, scepticul este, în sfârșit, combătut.

Mulți filosofi consideră că următoarea linie argumentativă oferă o reductio a concepției că interpretarea radicală ar trebui să se desfășoare prin manifestarea bunăvoinței: dacă o ființă omniscientă interpretează enunțurile (sau opiniile) mele astfel încât ele apar drept adevărate din punctul său de vedere, atunci el mă va interpreta greșit ori de câte ori spun (sau cred) ceva fals.

SCRIERI

„On the very idea of a conceptual scheme", în cartea sa *Inquiries into Truth and Interpretation,* Oxford University Press, Oxford, 1984.
„Empirical Content", în E. LePore (ed.), *Truth and Interpretation, Perspectives on the Philosophy of Donald Davidson,* Blackwell, Oxford, 1986.
„A coherence theory of truth and knowledge", ibid.

ERNEST LEPORE

definiția tripartită a cunoașterii

Definiția tripartită a cunoașterii enunță următoarele: CUNOAȘTEREA PROPOZIȚIONALĂ (a cunoaște că p) are trei condiții în mod individual necesare și deopotrivă suficiente - întemeierea, adevărul și opinia. Pe scurt, cunoașterea propozițională este opinie întemeiată adevărată (true justified belief). Condiția opiniei cere ca o persoană care cunoaște că p, oricare ar fi aceasta, să creadă că p. Condiția adevărului cere ca orice propoziție cunoscută să fie adevărată. Iar condiția întemeierii cere ca orice propoziție cunoscută să fie în mod adecvat justificată (justified), întemeiată (warranted) sau susținută prin evidențe (evidentially supported). PLATON pare să ia în considerare definiția tripartită în *Theaithetos* (201c-202d) și să subscrie la respectivele condiții necesare și suficiente pentru cunoaștere în *Menon* (97e-98a). Această definiție a ajuns să fie numită „analiza standard" a cunoașterii, o serioasă provocare fiindu-i adresată prin contraexemplele lui Gettier, în 1963.

Vezi PROBLEMA LUI GETTIER, CUNOAȘTERE ȘI OPINIE, CUNOAȘTERE PROPOZIȚIONALĂ.

BIBLIOGRAFIE

Gettier, E. L., „Is justified true belief knowlege?", *Analysis* 23, 1963, 121-3.

Moser, P. K., *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

Moser, P. K. și vander Nat, A. (editori), *Human Knowledge: Clasical and Contemporary Approaches*, Oxford University Press, New York, 1987.

Pappas, G. S. și Swain, M. (editori), *Essays on Knowledge and Justification*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1978.

Shope, R. K., *The Analysis of Knowing*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

PAUL K. MOSER [G.Ș.]

definiție

Expresii complexe care fie descriu, fie stipulează echivalențe între expresii verbale sau simbolice. Definițiile sunt, ca formă, explicite sau implicite.

O definiție care stipulează explică modul în care va fi folosită o expresie începând din acel moment. O definiție care descrie explică cum a fost și este folosită o expresie. O definiție explicită explică, cu ajutorul cuvintelor utilizate, cum a fost sau cum va fi folosită o expresie menționată. (vezi UTILIZARE/MENȚIONARE). O definiție implicită explică cum a fost sau va fi folosită o expresie, prin utilizarea acelei expresii - de regulă în combinație cu utilizarea altor expresii.

Definițiile de dicționar sunt descriptive și explicite. Simbolurile introduse în scrierile tehnice sunt de obicei stipulative și explicite. Atunci când un cuvânt este învățat în contextul utilizării sale, acel context oferă de fapt o definiție implicită, descriptivă. Sistemele axiomatice formale, în care sensul fiecărei expresii este dedus din relațiile sale logic-formale cu celelalte expresii, oferă definiții implicite, stipulative.

BIBLIOGRAFIE

Frege, G., *The Basic Laws of Arithmetic*, trad. si ed. M. Furth, University of California Press, Berkeley si Los Angeles, 1967.

Quine, W.V,, „Implicit definition sustained", în cartea sa *The Ways of Paradox*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1976, cap. 13.

Quine, W.V., „Vagaries of Definition", în cartea sa *The ways of Paradox*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1976, cap. 7.

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

definiție ostensivă

O definiție ostensivă este o explicație a înțelesului unui cuvânt, care presupune de obicei trei elemente: (1) un gest ostensiv, (2) un obiect către care se arată, ce funcționează ca exemplu, (3) rostirea unei propoziții de forma „Acesta este (un) W". Ca şi alte forme de explicație a înțelesului unui cuvânt, o definiție ostensivă funcționează ca regulă sau standard de corectitudine pentru aplicarea cuvântului. Formularea „Acesta este W", atunci când este utilizată pentru a oferi o definiție ostensivă, nu descrie un obiect (i.e. lucrul către care se arată) ca având proprietatea W, ci defineşte un cuvânt. Aceasta este văzută, pentru cea mai bună lămurire, ca furnizând un gen de regulă de substituție, potrivit căreia un simbol, de ex. „roşu", este înlocuibil printr-un complex de simboluri ce constă dintr-o rostire („Aceasta" sau „Această culoare"), un gest şi un exemplu. Astfel, în loc de „Perdelele sunt roşii", se poate spune „Perdelele sunt de această ä culoare", în timp ce se arată o mostră de roşu. Definiția ostensivă precizează că orice lucru care este de acest fel ä este caracterizat corect ca fiind W.

Ca toate definițiile, definițiile ostensive pot fi greşit interpretate. Un mod de a ne păzi de neînțelegeri este să precizăm un „semn de circulație gramatical", care marchează stația de oprire a definiendum-ului, adică să furnizăm categoria logico-gramaticală din care face parte, cum ar fi în „Acest C este W", unde „C" stă, de exemplu, pentru „culoare" sau „lungime", „formă", „greutate" etc. Ca toate regulile, o definiție ostensivă nu furnizează propria sa metodă de aplicare. A înțelege o definiție ostensivă presupune să prinzi „metoda de proiecție" ce conduce de la exemplu la ceea ce acesta reprezintă sau de la gestul ostensiv ce însoţeşte definiția, la aplicarea unui cuvânt. Astfel, în cazul definirii unei lungimi prin referire la o riglă de măsurat, trebuie să prinzi metoda de a întinde rigla de-a lungul obiectelor pentru a le determina lungimea, înainte de a se putea spune că ai prins folosirea definiendumului. Definițiile ostensive îndeplinesc un rol crucial deopotrivă în explicarea înțelesului unui cuvânt şi în criticarea aplicării acestuia (de ex.: „Acele perdele nu sunt maro - aceasta ä este culoarea maro (indicând culoarea într-un tabel al culorilor) iar perdelele nu sunt de această culoare"). O definiție ostensivă nu oferă evidențe prin care să întemeiem aplicarea unui cuvânt „W", ci doar specifică ce anume contează ca fiind W.

Limitele noțiunii de definiție ostensivă sunt vagi. O definiție a unui miros, gust sau sunet prin referire la o mostră nu presupune de obicei un gest deictic, ci o prezentare a unei exemplificări (atingând o claviatură, de pildă). În schimb, definirea direcțiilor („nord", de pildă) printr-un gest deictic nu presupune nici o mostră de ceva. Nici formularea „Acesta este (un) W" nu este esențială. „Acesta se numeşte „W" „ sau „W este acest (această) C" pot îndeplini acelaşi rol.

Faptul că ceva funcționează ca mostră (sau paradigmă) pentru aplicarea corectă a unui cuvânt nu ține de natura sa esențială, ci de alegere şi convenție. A fi o mostră e un rol conferit momentan, temporar sau relativ permanent, unui obiect de către noi, e o utilizare pe care o dăm obiectului. Astfel, putem folosi perdelele, aici şi acum, pentru a explica ce înseamnă „maro", dar poate că nu şi altă dată, deşi se poate să le caracterizăm (descriem) adesea ca fiind maro. Sau putem statua exemple canonice relativ permanente, cum a fost cazul cu eşantionul pentru metrul international standard[2]. Un exemplu reprezintă acel lucru pentru care este un exemplu şi trebuie, ca atare, să fie tipic pentru genul său. Poate fi copiat sau reprodus în mod caracteristic şi i se asociază o metodă de comparaţie. E demn de observat faptul că unul şi acelaşi obiect poate funcţiona, o dată ca exemplu într-o explicaţie a înţelesului sau o evaluare a aplicării corecte şi altă dată ca element descris ca având proprietatea definită. Dar aceste roluri sunt exclusive, în măsura în care ceea ce funcţionează ca normă pentru descriere nu poate fi în mod simultan descris ca subsumându-se acelei norme. În calitate de exemplu, obiectul aparţine mijloacelor de reprezentare şi este conceput în mod potrivit ca aparţinând gramaticii, într-un sens lărgit al termenului. Prin urmare, nu se poate spune că eşantionul pentru metrul internaţional standard este (sau nu este) de un metru în lungime. Mai mult, unul şi acelaşi obiect poate fi folosit ca exemplu definitoriu pentru mai mult de o singură expresie. Astfel, o porţiune neagră dintr-un tabel al culorilor poate servi şi la a explica înţelesul lui „negru", dar poate să facă parte şi dintr-o explicaţie a înţelesului expresiei „mai întunecat decât...".

Deşi expresia „definiţie ostensivă" face parte din jargonul filosofic modern (W. E. Johnson, *Logic*, 1921), ideea de definiţie ostensivă este mult mai veche. Ea este un constituent fundamental al reprezentării numită de WITTGENSTEIN „imaginea augustiniană a limbajului", în cadrul căreia ea este concepută ca mecanism fundamental prin care limbajul este „conectat cu realitatea". Tradiţia filosofică principală a reprezentat limbajul ca având o structură ierarhică, expresiile acestuia fiind fie „definibile", fie „nedefinibile". Primele constituie o reţea de termeni definibili lexical, ultimele sunt expresii simple, neanalizabile, ce leagă limbajul de realitate şi injectează reţeaua cu „conţinut". Definiţiile ostensive constituie astfel „fundamentele" limbajului şi punctul terminus al analizei filosofice, corelând termenii primitivi cu entităţi ce reprezintă înţelesul acestora. Potrivit acestei concepţii, definiţia ostensivă e privilegiată - ea este ultimă şi neambiguă, clarificând toate aspectele folosirii cuvântului. Gramatica definiendum-ului este concepută ca decurgând din natura entităţii cu care este asociată expresia nedefinibilă. În EMPIRISMUL clasic, elementele definibile stau pentru idei complexe, cele nede-

2 Este vorba de bara de metal cu lungimea de un metru, aflată la Paris. (N.t.)

finibile pentru idei simple ce sunt „date" în experiență. Ca atare, „datul" are o natură mentală, mecanismul de legătură este definiția ostensivă „mentală" privată, iar exemplele de bază, depozitate în minte, sunt idei în mod esențial epistemic private și de neîmpărtășit (cf. Locke, Eseu II, XI, 9).

Wittgenstein, cel care a tratat definiția ostensivă mai pe larg decât orice alt filosof, a susținut că această imagine a limbajului este profund eronată. Departe de a fi „entități din realitate", de care elementele nedefinibile sunt legate prin definiții ostensive, exemplele aparțin mijloacelor de reprezentare. În acest sens, nu există vreo „legătură între limbaj și realitate", căci explicațiile înțelesului, inclusiv definițiile ostensive, rămân în limbaj. Definițiile ostensive nu sunt privilegiate, dar pot fi interpretate greșit, ca și orice altă formă de explicație. Obiectele spre care se arată nu sunt „elemente simple", care să reprezinte constituenții metafizici ultimi ai realității, ci exemple înzestrate cu o folosire distinctă în cadrul jocurilor noastre de limbaj. Ele nu sunt înțelesuri ale cuvintelor, ci instrumente pentru mijloacele noastre de reprezentare. Gramatica unui cuvânt definit ostensiv nu decurge din natura esențială a obiectului către care se arată, ci este constituită prin toate regulile pentru folosirea unui cuvânt, definiția ostensivă fiind doar una dintre ele. Este o confuzie să presupunem că expresiile trebuie să fie explicate fie prin definiții analitice (cele definibile), fie prin ostensiune (cele indefinibile), în mod exclusiv, căci multe expresii pot fi explicate în ambele feluri și există multe alte forme legitime de explicare a înțelesului. Ideea de definiție ostensivă „mentală" sau „privată" este pe de-a întregul greșită, pentru că nu poate exista o regulă pentru folosirea unui cuvânt care să nu poate fi logic înțeleasă sau urmată de mai mult de o singură persoană, nu poate exista o mostră logic privată, nici măcar o mostră mentală (vezi ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT).

Dincolo de aceste învățăminte negative, o concepție corectă a definiției ostensive prin referire la exemple rezolvă anumite enigme mai vechi. Anume, cea a aprioricității sintetice a excluderilor reciproce între culori (colour exclusion) (de ex. că nimic nu poate fi simultan roșu și verde în întregime), precum și cea a naturii necesității unor propoziții aparent metafizice precum „negrul este mai întunecat decât albul". Astfel de „adevăruri necesare" nu sunt derivabile doar din definițiile și legile logicii (i.e., nu sunt ANALITICE), dar nici nu sunt descrieri ale naturii esențiale a obiectelor din realitate. Ele sunt reguli pentru folosirea cuvintelor pentru culori, înfățișate de practicile noastre de explicare și aplicare a cuvintelor definite prin referire la exemple sau mostre. Ceea ce utilizăm ca mostră de roșu nu e utilizat și ca mostră de verde, iar o mostră de negru poate fi folosită, în conjuncție cu o mostră de alb și pentru a explica ce înseamnă „mai întunecat decât...". Așa-zisele propoziții metafizice despre natura esențială a obiectelor nu sunt decât umbre aruncate de gramatică.

Vezi și DEFINIȚII, ÎNȚELEGERE LINGVISTICĂ, ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT.

BIBLIOGRAFIE

Arrington, R. L., „«Mechanism» and «Calculus»: Wittgenstein on Augustine's theory of ostension", în *Wittgenstein. Sources and Perspectives*, ed. C. G. Luckhardt, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1979, 303-38.

Baker, G. P. și Hacker, P. M. S., „Wittgenstein and the Vienna Circle: the exaltation and deposition of ostensive definition", în *Ludwig Wittgenstein: Critical Assessments*, ed. S. Shanker, 4. vol., Croom Helm, Londra, 1986, vol. I, 241-62.

Backer, G. P. și Hacker, P. M. S., *Wittgenstein: Understanding and Meaning*, Blackwell, Oxford, 1980, pp. 168-205, 284-96.

Locke, J., *An Essay concerning Human Understanding* (1690), ed. P. H. Nidditch, Clarendon Press, Oxford, 1975.

Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar*, trad. A. Kenny, Blackwell, Oxford, 1974.

Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1953.

P. M. S. HACKER [G.Ș.]

demonstrație

O demonstrație este o sumă de considerații și raționamente care insuflă și susțin convingerea că o anumită teoremă propusă - teorema demonstrată - nu numai că este adevărată, dar nici nu ar putea fi falsă. O observație perceptuală poate insufla convingerea că apa este rece, dar nu și că apa nu ar putea fi decât rece. Însă o demonstrație că 2 + 3 = 5 trebuie să insufle nu numai convingerea că este adevărat că 2 + 3 = 5, ci și că 2 + 3 nu ar putea fi altceva decât 5.

Nimeni nu a reușit să înlocuiască această caracterizare în mare parte psihologică a demonstrațiilor cu o caracterizare mai obiectivă. Reprezentările sau reconstrucțiile demonstrațiilor ca derivări mecanice sau semiotice în sisteme logic-formale reușesc orice, numai nu să capteze „demonstrațiile", așa cum sunt acestea date, cu deplină satisfacție, de matematicieni. De exemplu, derivările logic-formale depind numai de forma logică a propozițiilor luate în considerare, în timp ce demonstrațiile depind de obicei în mare măsură de conținutul propozițiilor.

Vezi și INTUITIE SI DEDUCTIE.

BIBLIOGRAFIE

M. Detlefsen (ed), *Essays on Proof*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1991.

Tragesser, R.S., „Three little noticed aspects of mathematical proof", in *Detlefsen,* 1991.

ROBERT S. TRAGESSER [A.Z.]

Derrida, Jacques (1930-)

Filosof francez, născut la Algiers. Derrida se pronunță împotriva metafizicii și epistemologiei fundaționiste și esențialiste. Ca un exemplu paradigmatic, *Discurs și fenomene* examinează încercarea lui Husserl de a întemeia cunoașterea pe conținuturi ce pot fi prezente în fața unui sine unitar:

1. Pentru Husserl, nu există nici o conștiință a conținuturilor prezente ca prezente, excepție făcând referirea la ceea-ce-tocmai-a-trecut și la ceea-ce-tocmai-va-urma. Așadar „conținuturile intenționale" nu pot fi în întregime prezente în fața minții. După relatarea lui Husserl, datele ultime includ elemente mereu-neprezente și ele sunt experimentate în acest mod.

2. Conținuturile intenționale,în calitatea lor de naturi repetabile, sunt ceea ce sunt în virtutea altor cazuri posibile. Dar atunci, un obiect intențional nu poate fi prezent în fața sinelui ca atare. Astfel, Derrida suplimentează atacul lui SELLARS asupra DATELOR SIMȚURILOR printr-un argument împotriva proprietății de a constitui un dat al conținuturilor intenționale în general. Înțelesurile sunt în mod esențial niște repetabile; cele ce sunt în întregime prezente nu pot fi decât particularele. Așadar, în principiu, înțelesurile nu pot fi date ca atare. Datele „inteligibile" au aceleași dificultăți în a funcționa din punct de vedere cognitiv, precum au avut și datele simțurilor.

3. „Urmele" necesare a ceea ce nu poate fi dat fac ca gândirea și experiența să fie asemenea limbajului, deoarece înțelesul lor este parțial neprezent. Aceasta înseamnă că nici un înțeles pur nu poate fi prezent în conștiință ca un temei ce întemeiază (foundation which grounds) interpretarea. Astfel, gândirea este asemenea limbajului și ea însăși e supusă interpretării.

Derrida ajunge la multe consecințe quineene pornind de la ideea că gândirea nu este mai transparentă decât scrierea. Mai mult, Derrida, plecând de la o profundă întemeiere pe Heidegger, Levinas și Hegel, este antiesențialist în legătură cu constructorul de teorii, sinele. Atacul asupra prezenței este de asemeni parte a unui atac asupra sinelui unitar ce poate fi auto-prezent în natura lui dată. Dacă subiectul nu este dat, ci este mai degrabă de același fel cu alte „postulări", atunci dispare baza pentru o împărțire importantă din punct de vedere epistemologic între „înăuntru" și „în afară". Prin aceasta se evaporă și noțiunea subiectivului ca un teren de reprezentări ce trebuie să se potrivească, în vreun fel, cu obiectivul. Astfel, Derrida arată că un antiesențialism autentic este și postcartezian.

Vezi și NECESAR/CONTINGENT; QUINE; AUTOCUNOAȘTERE ȘI IDENTITATE DE SINE.

SCRIERI

La Voix et le Phenomene, Presses Universitaires de France, Paris, 1967; *Speech and Phenomena*, Northwestern University Press, Evanston, 1973, trad. D. Allsion.

De la Grammatologie, Editions de Minuit, Paris, 1967; Of Grammatology. John Hopkins University Press, Baltimore, 1976, trad. G. Spivak.
Marges de la Philosophie, Editions de Minuit, Paris, 1972; *Margins of Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982, trad. A. Bass.
Limited Inc., Northwestern University Press, Evanston,1988.

SAMUEL C. WHEELER III [C.Ș.]

Descartes, René (1596-1650)

Filosof, om de știință și matematician francez. Descartes este numit adesea „părintele filosofiei moderne", deoarece el a făcut din problemele epistemologice problemele primordiale și fundamentale ale acestei discipline. Însă această sintagmă este inducătoare în eroare din mai multe motive. În primul rând, concepția lui Descartes despre filosofie era foarte diferită de a noastră. Termenul „filosofie" era în secolul șaptesprezece mult mai cuprinzător decât astăzi și îmbrățișa în întregime ceea ce noi numim astăzi științe ale naturii, incluzând cosmologia și fizica, precum și subiecte ca anatomia, optica și medicina. Reputația lui Descartes ca „filosof" se baza mai mult pe contribuțiile sale în domeniile științifice. În al doilea rând, chiar în acele scrieri carteziene care sunt filosofice în sensul academic modern, preocupările epistemologice sunt diferite de cercetările conceptuale și lingvistice ce caracterizează „teoria cunoașterii" de astăzi. Descartes a înțeles că era nevoie să își întemeieze sistemul științific pe baze metafizice sigure. Prin „metafizică" el înțelegea cercetări privitoare „la Dumnezeu și la suflet și în general la toate lucrurile prime care trebuie descoperite prin filosofare" (scrisoare către Mersenne din 11 noiembrie 1640). Aceste cercetări fundaționale cuprindeau, cu siguranță, probleme referitoare la cunoaștere și la certitudine; dar chiar și aici, preocuparea fundamentală a lui Descartes nu privește criteriile pentru pretențiile de cunoaștere sau definițiile conceptelor epistemice implicate. Obiectivul său este, mai degrabă, acela de a oferi un cadru unitar pentru înțelegerea universului. În locul lumii scolastice fragmentate a disciplinelor separate, fiecare cu propriile sale metode și standarde de precizie, el țintea să construiască o teorie coerentă despre lume și despre locul omului în această lume. Iar acest proiect îi cerea ca „o dată în decursul vieții sale" să testeze în mod sistematic toate opiniile sale anterioare și să le supună cercetării radicale, pentru a vedea dacă putea „găsi în științe ceva stabil și durabil" (AT VII 17; CSM II 12).

René Descartes s-a născut în Franța la 31 martie 1596, în orășelul de lângă Tours care îi poartă azi numele și a studiat la colegiul iezuit La Flèche din Anjou. În tinerețe a fost puternic influențat de olandezul Isaac Beeckman, care i-a trezit interesul de o viață pentru matematică - o disciplină în care el a întrezărit precizia, ordinea și certitudinea care meritau titlul de scientia (termenul lui Descartes pentru cunoașterea

sistematică şi demnă de încredere bazată pe fundamente indubitabile). În 1628, Descartes a emigrat în Olanda, unde avea să trăiască pentru cea mai mare parte a restului vieții sale. În 1633, el avea pregătit un tratat de cosmologie şi fizică, *Le Monde.* Însă el a retras cu prudență lucrarea de la publicare atunci când a auzit că Galileo a fost condamnat de inchiziție pentru că a respins (aşa cum a făcut-o şi Descartes însuşi) teoria geocentrică. Însă, în 1637, Descartes s-a hotărât să autorizeze publicarea unei selecții din opera sa ştiințifică, *Dioptrica, Meteorii* şi *Geometria,* împreună cu o introducere autobiografică intitulată *Discurs asupra metodei de a ne conduce bine rațiunea şi de a atinge adevărul în ştiință.* Criticile aduse argumentelor sale l-au determinat pe Descartes să scrie capodopera sa filosofică, *Meditațiile,* publicată în latină în 1641. În 1644 Descartes a publicat, în latină, un compendiu masiv al concepțiilor sale metafizice şi ştiințifice, *Principiile,* despre care el a sperat că va deveni un manual universitar care să rivalizeze cu textele standard bazate pe Aristotel. În 1649 el a publicat *Pasiunile sufletului,* un lung tratat de etică şi psihologie. În acelaşi an a acceptat să meargă la Stockholm pentru a oferi o instruire filosofică reginei Cristina a Suediei. Acolo i se cerea să dea meditații la palatul regal la ora cinci dimineața, iar surmenajul datorat acestei schimbări a obiceiurilor sale (păstrase de-a lungul vieții obiceiul de a sta în pat până târziu dimineața) a dus la contactarea unei pneumonii. A murit la 11 februarie 1650, cu scurt timp înainte de a împlini şaizeci şi cinci de ani.

Concepția lui Descartes despre cunoaştere a fost influențată de epoca în care acesta a trăit, epocă în care opiniile susținute de secole şi bazate în aparență pe observația directă şi pe „simțul comun" au cunoscut o distrugere graduală. Cel mai remarcabil exemplu de astfel de opinie este convingerea îndelung susținută, sprijinită de autoritatea Bisericii, că Pământul imobil se află în centrul universului. Descoperirea lui Galilei a lunilor lui Jupiter (făcută pe vremea când Descartes era un elev de nouă ani la La Flèche) nu a fost decât un element dintr-o mulțime crescândă de date care sugerau că viziunea tradițională era radical greşită. Descartes a devenit obsedat de gândul că nici un progres durabil nu putea fi realizat în ştiință dacă nu se putea inventa o metodă sistematică de a cerne opiniile noastre preconcepute şi de a stabili care dintre ele sunt demne de încredere, dacă este vreuna. „Să presupunem că am avea un coş plin cu mere şi am fi îngrijorați că unele dintre ele sunt stricate. Cum am proceda? Nu am începe să le deşertăm şi apoi să culegem şi să punem înapoi doar pe cele pe care le-am vedea că sunt sănătoase?" (AT VII 481; CSM II 324). „Metoda îndoielii" a lui Descartes presupune un efort hotărât de a ne testa opiniile preconcepute sau „prejudecățile" (praejudicia) până la capăt, aplicând o serie de tehnici sceptice intenționate (derivate adesea din argumentele clasice în favoarea îndoielii care fuseseră reînsuflețite în secolul al şaisprezecelea). El subliniază mai întâi

că simţurile (vederea, auzul, pipăitul, etc.) sunt adesea nedemne de încredere şi că „este prudent să nu avem niciodată încredere deplină în cei care ne-au înşelat fie şi numai o dată) (Meditaţia întâi). Apoi, el citează exemple precum cel al bastonului drept care pare îndoit în apă sau al turnului pătrat care pare rotund de la distanţă. Acest ARGUMENT BAZAT PE ILUZIE (cum se numeşte astăzi) nu a impresionat, în general, comentatorii; iar unii dintre contemporanii lui Descartes au subliniat faptul că, întrucât asemenea erori ale simţurilor ies la iveală ca rezultat al altor informaţii senzoriale, nu poate fi corect să punem la îndoială toate datele furnizate de simţuri, fără deosebire. Însă Descartes însuşi privea argumentul bazat pe iluzie ca fiind doar primul pas dintr-un proces de pregătire sufletească care ar "îndepărta mintea de simţuri". El recunoaşte că există unele opinii bazate pe simţuri, în cazul cărora îndoiala ar fi nesăbuită - „de exemplu, opinia că stau aici lângă foc, purtând un halat de iarnă" (ibid). În acest moment, Descartes introduce un nou motiv de îndoială - celebrul „argument al visului". „Cât de des noaptea, în somn, nu sunt convins tocmai de lucruri familiare precum acela că stau aici, lângă foc,îmbrăcat cu halatul meu, pe când, de fapt, stau în pat, dezbrăcat." Observând că nu există „semne concludente" prin care starea de veghe să poată fi distinsă de cea de somn, Descartes se îndoieşte, de fapt, la modul general, de faptul că avem temeiuri să asertăm existenţa reală extra-mentală a vreunui obiect particular (oricare ar fi acesta) pe care părem să îl percepem prin simţuri. Criticii acestui argument au sugerat că însuşi conceptul de vis este parazit pe conceptul de veghe, astfel încât, din nou, nu ni s-a oferit un temei general pentru a pune la îndoială existenţa obiectelor exterioare. Apărătorii lui Descartes pot totuşi răspunde în mod plauzibil că dacă în nici un caz particular posibilitatea că visăm nu poate fi exclusă, solitarul care se îndoieşte nu are nici o garanţie a existenţei independente a vreunui obiect al percepţiei dat. Concluzia pe care o trage Descartes în cele din urmă este că orice ştiinţe care au presupoziţii existenţiale (cum sunt fizica, astronomia şi medicina) pot fi puse la îndoială şi că numai disciplinele precum aritmetica şi geometria, „care au de-a face doar cu cele mai simple şi mai generale lucruri, indiferent dacă acestea există sau nu în natură ", se bucură de o certitudine de fier (AT VII 20; CSM II 14).

Şi totuşi, până şi această ultimă certitudine este subminată în cel mai radical argument cartezian în favoarea îndoielii - ipoteza unui Dumnezeu care ne înşeală: dacă, aşa cum am fost învăţat, există o fiinţă atotputernică care m-a creat, „de unde ştiu că el nu a făcut în aşa fel încât eu greşesc de fiecare dată când adun doi şi cu trei sau număr laturile unui pătrat?"(ibid.). Se poate, bineînţeles, să nu existe Dumnezeu; dar atunci, raţionează Descartes, îmi datorez existenţa nu unui creator divin, ci unui lanţ de cauze imperfecte. Iar în acest caz am chiar mai puţine temeiuri să presupun că judecăţile mele de matematică elementară sunt corecte.

La sfârşitul primei Meditaţii, gânditorul se „rostogoleşte" într-un vârtej al îndoielii. Nu există „nici una dintre opiniile mele anterioare care să nu poată fi pusă la îndoială într-un mod adecvat". Iar Descartes dramatizează acest horror al extremei incertitudini invocând intenţia unui „demon extrem de puternic şi de răuvoitor" de a mă înşela în orice mod posibil.

În ciuda etichetei folosite în mod obişnuit de „scepticism cartezian", este important să realizăm că Descartes nu este în nici un fel un sceptic. Îndoiala sistematică nu este pentru el nimic mai mult decât un mijloc în vederea unui scop: obiectivul este acela de a demola pentru a reconstrui - a arunca balastul şi a pierde nisip pentru a atinge roca de temelie a certitudinii (AT VII 546; CSM II 373). Această rocă de temelie este atinsă în Meditaţia a doua, în faimosul argument al cogito-ului: „să mă înşele demonul cât poate, el nu mă va determina niciodată să cred că nu sunt nimic atât timp cât cred că sunt ceva. Aşadar... trebuie să ajung în sfârşit la concluzia că această propoziţie, sunt, exist, este adevărată cu necesitate ori de câte ori ea este pusă de mine în discuţie sau concepută în mintea mea" (AT VII 32; CSM I 127). Cea mai interesantă caracteristică epistemică a argumentului cogito-ului este modul în care Descartes extrage certitudinea din chiar procesul îndoielii: actul de a pune la îndoială propoziţia că gândesc confirmă adevărul acesteia, iar acest fapt implică la rândul său în mod inevitabil că trebuie să existe un subiect. Cel puţin un adevăr de existenţă, eu exist, supravieţuieşte tuturor acuzaţiilor pe care i le poate aduce scepticul.

Punerea sub semnul întrebării de către Descartes a opiniilor sale anterioare nu este atât de radicală cum se presupune adeseori. Pentru a atinge certitudinea cogito-ului, el trebuie să se sprijine (aşa cum a recunoscut mai târziu) pe un aparat conceptual subiacent care nu este contestat - de exemplu, înţelegerea sensului conceptului de cunoaştere sau de îndoială şi a principiului că „cineva, pentru a gândi, trebuie să existe" (AT VIII 8; CSM I 196). Se poate vedea de aici că proiectul cartezian nu vizează, cum se sugerează uneori, „validarea raţiunii"; în afară de sugestia fugară (şi care va fi mai târziu retractată) din prima Meditaţie că până şi adevărurile fundamentale ale logicii şi ale matematicii ar putea fi instabile, nu există nici o încercare de a începe cu o tablă complet ştearsă. Dacă îndoiala ar fi fost atât de extremă, însuşi procesul meditării sistematice nu ar fi putut demara deloc. Ci ceea ce încearcă Descartes să arate este, mai curând, că există o limită logică inevitabilă a scepticismului cu privire la ceea ce există: împingerea acestei îndoieli către limitele sale arată că ea este lipsită de sens. Şi odată ce s-a ajuns la existenţa cel puţin a unui element, sinele care gândeşte, Descartes va încerca în mod sistematic să reconstruiască un corp de cunoaştere demn de încredere. Însă aici ajungem la cea mai frapantă trăsătură, din punct de vedere epistemologic, a sistemului cartezian : orientarea sa radical subiectivă. Descartes trebuie să reconstruiască cunoaşterea „dină-

untru înspre înafară" – de la conştiinţa de sine la cunoaşterea lumii exterioare. Şi dată fiind îndoiala nediferenţiată la care a supus această cunoaştere a lumii exterioare, el o poate reinstaura doar bizuindu-se numai pe resursele propriei sale conştiinţe subiective. O astfel de resursă este ideea, pe care o gaseşte în sine însuşi, a unei fiinţe absolut perfecte; şi (printr-un raţionament cauzal complex şi al cărui caracter problematic este notoriu) el argumentează că numai un creator perfect care există în realitate – Dumnezeu – ar fi putut plasa în mintea sa această idee (Meditaţia a treia). Odată ce existenţa lui Dumnezeu este stabilită pe această cale, Descartes poate trece la reabilitarea credinţei sale anterioare într-o lume exterioară, raţionând că, întrucât Dumnezeu i-a dat o înclinaţie puternică de a crede că multe dintre ideile sale îşi au sursa în obiecte exterioare reale, asemenea obiecte trebuie să existe - altminteri Dumnezeu l-ar înşela în mod sistematic, lucru care ar fi incompatibil cu perfecţiunea divină (Meditaţia a şasea).

Două chestiuni importante trebuie precizate în legătură cu abordarea carteziană generală a cunoaşterii. Prima este aceea că, atunci când proiectul reconstrucţiei al lui Descartes este desăvârşit, edificiul care rezultă este foarte diferit de lumea „simţului comun", de lumea prefilosofică a omului simţurilor. Obiectele fizice există - atâta lucru este garantat - însă „s-ar putea ca ele să nu existe nicidecum în modul care corespunde exact felului în care ele îmi apar mie prin intermediul simţurilor - căci în multe cazuri modul în care percepem obiectele este obscur şi confuz" (AT VII 80; CSM II 55). Pentru a obţine o înţelegere demnă de încredere a naturii realităţii fizice, Descartes ne recomandă insistent să ignorăm deliberat şi sistematic livrările confuze ale simţurilor şi să ne bazăm în schimb pe conceptele „clare şi distincte" ale matematicii pure pe care Dumnezeu le-a implantat în sufletele noastre. Structura ştiinţei carteziene care rezultă astfel iniţiază (nu întotdeauna convingător) o reducere a întregii fizici la „ceea ce geometrii numesc cantitate şi iau drept obiect al demonstraţiilor lor, i.e. acel lucru căruia i se pot aplica toate tipurile de diviziuni ale formei şi ale mişcării (*Principiile*, Partea a doua, art. 64). Lumea simţurilor, lumea calitativă a mirosurilor, a gusturilor, a culorilor şi a sunetelor este astfel exclusă categoric din ştiinţa carteziană - o excludere care rămâne şi astăzi problematică pentru cei care vor, ca Descartes, să obţină o înţelegere sistematică şi unitară a realităţii.

A doua chestiune care trebuie precizată în legătură cu sistemul lui Descartes este aceea că proiectul său fundaţionist, chiar atunci când este interpretat în felul modest sugerat mai sus, nu poate, se pare, să scape în întregime de aşa-numita problemă „a urechii cizmei". Dumnezeu, odată ce existenţa lui este stabilită, funcţionează în sistemul lui Descartes drept garant epistemic: „certitudinea şi adevărul întregii cunoaşteri depinde

numai de faptul că sunt conştient de adevăratul Dumnezeu, în aşa măsură încât eu eram incapabil de cunoaştere perfectă înainte să devin conştient de el" (Meditaţia a cincea). Dar în acest caz, nu este uşor de văzut cum poate Descartes să stabilească reliabilitatea cunoaşterii de care are nevoie pentru a stabili existenţa lui Dumnezeu. Această problemă, aşa-numitul „cerc cartezian", a fost evidenţiată elocvent de contemporanul lui Descartes, Antoine Arnauld: „Cum eviţi argumentarea circulară când spui că suntem siguri că ceea ce percepem în mod clar şi distinct este adevărat doar pentru că Dumnezeu există şi totuşi suntem siguri că Dumnezeu există doar pentru că percepem în mod clar şi distinct acest lucru?" Descartes s-a luptat îndelung cu această provocare (în special în al doilea şi al treilea dintre răspunsurile la Obiecţii publicate împreună cu *Meditaţiile*); criticii lui contemporani nu au fost satisfăcuţi de răspunsurile sale, iar din punctul de vedere al prezentului este probabil cinstit să spunem că părerea generală despre „epistemologia fundaţionistă" de tip cartezian că ea e condamnată la eşec de însuşi caracterul său ambiţios. Însă chiar şi aici se vede forţa gândirii lui Descartes; căci o mare parte din istoria filosofiei din secolul nostru nu a fost de fapt altceva decât o strădanie de a scăpa de perspectiva individualistă şi centrată pe subiect a lui Descartes în problemele cunoaşterii şi certitudinii - o perspectivă care, fie că ne place sau nu, a devenit o parte din moştenirea noastră conceptuală.

Vezi şi SCEPTICISM CONTEMPORAN; CUNOAŞTERE DE SINE ŞI IDENTITATE CU SINE.

SCRIERI

„AT" se referă, cu numărul volumului şi al paginii, la ediţia standard franco-latină a operelor lui Descartes: C. Adam şi P. Tannery (eds), *Oeuvres de Descartes*, 12 vol. , Paris, 1887-1913; ediţie revizuită : Vrin/CNRS, Paris, 1964-76.

„CSM" se referă, cu numărul volumului şi al paginii, la traducerea engleză standard: J. Cottingham, R. Stoothoff ; D. Murdoch, *The Philosophical Writings of Descartes*, vol. 1 şi 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1975; pentru corespondenţa filosofică a lui Descartes, *vezi* vol. III („CSMK") de aceiaşi traducători, împreună cu A. Kenny, Cambridge University Press, 1991.

BIBLIOGRAFIE

Beyssade, J.-M., *La Premiere Philosophie de Descartes*, Flammarion, Paris, 1979.

Cottingham, J., *Descartes*, Blackwell, Oxford, 1986.

Curley E.M., *Descartes*, Blackwell, Oxford, 1978.

Frankfurt, H., *Demons, Dreams and Madmen: The defence of reason in Descartes' Meditations*, Bobbs-Merrill, New York, 1970.
Kenny, A., *Descartes*, Random House, New York, 1968.
Popkin, R., *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, ed. a 4-a, University of California Press, Berkeley, 1979.
Williams, B., *Descartes: The Project of Pure Enquiry*, Penguin, Harmondsworth, 1978.
Wilson, M., *Descartes*, Routledge, Londra, 1978.

JOHN COTTINGHAM [A.Z.]

Dewey, John (1859-1952)

Filosof şi pedagog american. După ce şi-a început lunga şi prolifica sa carieră ca neohegelian şi neokantian, Dewey a dezvoltat un pragmatism („instrumentalism") care a încorporat, în formă naturalizată, multe teme hegeliene şi kantiene. A predat la Michigan, Chicago şi, în final, la Columbia University.

Dewey şi-a exprimat atât de des ostilitatea faţă de epistemologie, încât mulţi comentatori au presupus că propriei sale filosofii i-a lipsit ceea ce poate fi numit, pe drept cuvânt, epistemologie. Mai exact, Dewey nu a tratat aspectele epistemologice separat de alte probleme. O asemenea separare, credea el, era responsabilă de scăpările fundamentale din teoriile anterioare ale cunoaşterii. Pentru Dewey, conoaşterea poate fi înţeleasă numai în contextul unei „teorii a investigaţiei" (adică o istorie naturală a gândirii ca un proces al vieţii. Interesul său s-a centrat mai întâi asupra procesului cunoaşterii (Dewey, 1984, p. 131). În viziunea sa, asemenea sarcini filosofice tradiţionale precum analiza obiectelor cunoaşterii şi a principiilor justificării epistemice pot fi realizate numai în cadrul unei teorii generale a activităţii investigaţiei.

Dewey a argumentat că, în contextul unei asemenea teorii, devine evident faptul că toate epistemologiile anterioare au fost exemple de „teoria cunoaşterii din perspectiva spectatorului" (adică viziunea potrivit căreia subiectul cunoscător este doar pasiv conectat la lucrul pe care îl cunoaşte; Dewey, 1984, p. 19). „Situaţia" are rolul central în tratarea lui Dewey despre procesul activ al investigaţiei. Influenţat atât de neohegelianism, cât şi de Peirce, Dewey a considerat investigaţia un proces natural, dialectic, prin care, după un timp, o „situaţie indeterminată" este făcută să devină un „întreg unificat" (Dewey, 1986, p. 108).

Comentatorii l-au acuzat adesea pe Dewey că, întrucât confundă metodologia cu epistemologia, a prezentat o relatare despre a-ajunge-să-cunoşti ca o analiză a cunoaşterii însăşi (Murphy, 1989, p. 203). Totuşi, Georges Dicker (Dicker, 1976, pp. 22-9), a argumentat convingător că Dewey a intenţionat să demonstreze că nu există un act de cunoaştere special, distinct de procesul natural al investigaţiei şi determinat de acest proces.

Criticii instrumentalismului lui Dewey l-au acuzat şi că el a confundat o tratare despre aplicația cunoaşterii cu o tratare autentic epistemologică despre posesia cunoaşterii şi, în consecință, a eşuat în a o furniza pe a doua. Însă în pragmatismul lui Dewey, a avea cunoaştere înseamnă exact a avea capacitatea de a anticipa consecințele manevrării lucrurilor în lume (Dewey, 1910. pp. 77-111). Metafizica din teoria investigației a lui Dewey este decisivă. El a conceput cunoaşterea în termeni de procese, capacități şi dispoziții şi nu în termenii tradiționali, ai Spectatorului, de acte mentale şi ocurențe.

O a treia obiecție a fost făcută frecvent, din vremea lui Dewey până azi. Comentatorii s-au plâns că Dewey a respins REALISMUL prin afirmația că „obiectul cunoaşterii" este produsul investigației. Este de necontestat că Dewey cade, uneori, în idiomul idealist al operei sale mai timpurii. În asemenea căderi, el a neglijat să facă distincțiile care erau decisive pentru a-şi putea conduce în siguranță epistemologia prin canalul sinuos dintre Teoria Spectatorului şi IDEALISM. De pildă, ocazional, a uitat să distingă între a spune că investigația produce cunoaşterea obiectelor şi a spune că investigația produce obiectele cunoaşterii (Dewey, 1984, p. 88). Prima aserțiune este consistentă cu realismul, în timp ce a doua implică idealismul.

Această veche interpretare greşită a lui Dewey ca un idealist a fost actualizată recent de către filosofii ce laudă coonstructivismul despre care ei cred că e de găsit la Dewey. Unii filosofi, în mod special Richard Rorty (Rorty, 1979, pp. 6, 381), reglează eroarea prin revendicarea lui Dewey ca un aliat în totala lor respingere a epistemologiei. Este greu de spus dacă înțelegerea epistemologiei lui Dewey suferă mai mult din pricina atacurilor inamicilor ei sau din pricina laudelor prietenilor ei.

Pentru a înțelege forma de realism original şi puternic al lui Dewey e necesar să despărțim ceea ce se schimbă în procesul investigației de ceea ce nu se schimbă. Aşa cum subliniază H. S. Thayer (1990, pp. 447-8), acei cititori ce se află încă sub dominația viziunii Spectatorului despre „cunoaşterea ca o activitate internă a minților" sunt nedumeriți de teza „că obiectul şi situația în care este completată investigația constau din constituenții schimbați din punct de vedere existențial şi din relațiile cu care începe investigația... [însă] cunoaşterea nu este o modificare a obiectelor cunoaşterii".

Deşi Dicker şi Thayer au oferit un început bun, teoria cunoaşterii a lui Dewey încă nu a fost prelucrată într-un mod care să o aducă în curentul principal al epistemologiei anglo-americane. Puțini epistemologi de astăzi apreciază prin ce poate contribui gândirea lui Dewey la soluția problemelor lansate de alți teoreticieni ai cunoaşterii.

SCRIERI

The Quest for Certainty in John Dewey: The Later Works 1925-1953, vol.4, 1929, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1984.

The Influnce of Darwin in Philosophy and Other Essays in Contemporary Thought, Henry Holt and Company, 1910.
Logic: The Theory of Inquiry în John Dewey: The Later Works 1925-1953, vol. 12, 1938, southern Illinois University Press, Carbondale, 1986.

BIBLIOGRAFIE

Dicker, G., Dewey's Theory of Knowing, *Philosophical Monographs*, Philadelphia, 1976.
Murphy, A. E., „Dewey's epistemology and metaphysics", în *The Philosophy of John Dewey*, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1989, ed. P. A. Schilpp și L. E. Hahn, ed. a treia.
Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.
Thayer, H. S., „Dewey and the theory of knowledge", *Transactions of the C.S.Peirce Society* 26/1990, pp. 443-58.

PETER H. HARE [C.Ș.]

dezmințire. (defeasibility)

Temeiul[3] pe care îl are pentru noi o propoziție p, pe baza evidenței e, poate fi dezmințit dacă evidențe mai bogate ar putea să ducă la scăderea temeiului lui p. De exemplu, „Următorul corb pe care îl voi vedea va fi negru", este mai puțin întemeiată atunci când, în ciuda evidenței e și anume că acei corbi pe care i-am observat au fost negri, o autoritate demnă de încredere în mod obișnuit ne spune că în împrejurimi sunt multe păsări depigmentate, cu pene de culoare albă. Temeiul nostru prezent depinde de totalitatea evidențelor noastre. De obicei, nu „pierdem" pe e, dar importanța sa este subminată atunci când această evidență (e), precum și totalitatea evidențelor noastre rămase, sunt luate împreună cu evidența adițională e'. În cazul întemeierii holiste, situația pare a fi diferită. De exemplu, temeiul pe care îl are p, prin faptul că face parte din cel mai coerent sistem de opinii de care dispunem, poate fi dezmințit dacă ar putea să existe un sistem disponibil mai coerent și care să îl omită pe p. Pot dispărea și multe alte elemente din cadrul sistemului nostru originar sau al evidenței. Diferitele sensuri relevante filosofic ale lui „dezmințire" corespund diferitelor sensuri în care „ar putea" exista o evidență care să conducă la dezmințiri. De exemplu, ar putea exista o astfel de evidență fiindcă este logic posibil să existe o evidență care, combinată cu evidența noastră prezentă, face ca p să fie mai puțin întemeiat sau pentru că există în realitate evenimente trecute și viitoare a căror descoperire, combinată cu evidența noastră prezentă, va face ca p să fie mai puțin întemeiat etc.

Vezi și CRITERII ȘI CUNOAȘTERE, EVIDENȚĂ, PROBLEMA LUI GETTIER, RAȚIUNI PRIMA FACIE

3 Engl.: warrant (N. t.)

BIBLIOGRAFIE
Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, ed. 3, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989, pp. 49-60.
Firth, R., „Coherence, certainty, and epistemic priority", *Journal of Philosophy* 61, 1964, 545-57.
Firth, R., „Anatomy of certainty", *Philosophical Review* 76, 1967, 3-27.
Pollock, J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986, pp. 36-46, 176.

BRUCE HUNTER [G.Ș.]

dialectică (Hegel)

Hegel utilizează câteva tipuri de „dialectică".

Analiza dialectică determină conținutul și aplicarea corectă a conceptelor. Ea începe cu un concept general, elementar, dintr-un domeniu de cercetare, îi examinează conținutul și sfera de aplicație și critică nereușita lui în a da seama de trăsăturile proeminente ale exemplelor din domeniul său intenționat. Aceasta justifică introducerea unui concept mai sofisticat pentru a da seama de acel domeniu, pe baza căruia analiza este repetată. Rezultatul analizei dialectice este o rețea integrată de concepte, rețea care specifică domeniul potrivit pentru fiecare concept și care păstrează conținutul legitim al conceptelor inițiale, în conceptele finale, mai comprehensive și mai adecvate.

De exemplu, *Logica* lui Hegel analizează conceptele care pretind a caracteriza întreaga realitate. Primul concept analizat este cel de „ființă", care este criticat pentru vacuitatea sa descriptivă și pentru faptul de a conota staza, ceea ce descrie greșit o trăsătură fundamentală a realității, anume schimbarea. Aceste neajunsuri justifică introducerea conceptului provizoriu de „nimic", iar apoi a conceptului de „devenire". Acest concept este apoi supus, la rândul său, analizei.

Argumentele dialectice oferă o demonstrație indirectă. Ele justifică principiile controversate ale unui domeniu criticând cel mai simplu principiu din alt domeniu. Hegel crede că inadecvările dintr-un principiu pot fi generate intern - între principiu și exemplele din domeniul său. Aceste inadecvări determină cu mai mare acuratețe domeniul potrivit de aplicare a principiului și justifică introducerea unui concept mai sofisticat, care se intenționează să dea seama de exemplele originale și de capcanele principiului anterior. Apoi este repetată examinarea dialectică. Principiile tot mai sofisticate sunt justificate arătând că ele sunt principiile cele mai simple care pot da seama, cu precizie, de fenomenele relevante din domeniu. Adesea, asemenea argumente se desfășoară regresiv dinspre un fenomen evident, pentru a demonstra fie condițiile necesare, fie cele suficiente pentru ca acel fenomen să fie posibil.

De exemplu, *Fenomenologia spiritului* a lui Hegel își începe apărarea unei epistemologii nefundaționiste, argumentând împotriva cunoașterii

neconceptuale (CUNOAŞTERE PRIN LUARE LA CUNOŞTINŢĂ). El are pretenţia de a arăta că nici o astfel de concepţie nu poate da seama de capacităţile noastre evidente de a distinge între diferite obiecte ale cunoaşterii sau de a determina scopul spaţial sau temporal relevant al referinţei ostensive, fără a admite că conceptele sunt esenţiale chiar şi în cele mai elementare exemple de cunoaştere umană. Acest eşec justifică introducerea unei concepţii asupra cunoaşterii care admite concepte elementare pentru calităţi senzoriale. Această concepţie este apoi supusă analizei şi folosită într-o dovadă indirectă ulterioară.

Relaţiile dialectice se găsesc între lucruri, concepte sau fenomene, atunci când două sau mai multe dintre ele par a fi independente, dar sunt, de fapt, interdependente. Acum, aceste dependenţe vor fi explicate, în mod obişnuit, ca relaţii bicondiţionale.

Dezvoltările dialectice se produc în istorie sau în societate atunci când un fenomen istoric sau social fie depinde de, fie generează un fenomen distinct şi opus, unde aceste fenomene sunt, în cele din urmă, cuprinse într-un cadru mai larg.

Explicaţiile dialectice explică relaţiile dialectice sau dezvoltările dialectice prin accentuarea caracterului lor dialectic.

Vezi şi HEGEL.

BIBLIOGRAFIE

Baum, M., *Die Entstehung der hegelschen Dialektik*, Bouvier, Bonn, 1986.

Müller, G. E., „The Hegellegend of «Thesis, Antithesis, and Synthesis»", în *Journal for the History of Ideas* 19/1958, pp. 411-14.

Pinkard, T., *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988.

Westphal, K. R., „Hegel's solution to the dilemma of the criterion", *History of Philosophy Quarterly* 5/1988, 173-88.

Wolff, M., *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Hain, Konigstein, 1981.

KENNETH R. WESTPHAL [C.Ş.]

dialectică (Platon)

Provenind din verbul dialegesthai (a conversa), dialectica este, în general, studierea unor chestiuni filosofice prin intermediul unor discuţii libere. Filosofi preplatonici, precum Zenon şi unii sofişti se preocupaseră de căile de a respinge, într-o discuţie, argumentele adversarilor. Iar Socrate socotea discuţia o componentă esenţială a activităţii filosofice, în bună măsură deoarece aceasta îi obligă pe oameni să spună ceea ce cred cu adevărat. Sub denumirea generală de „a pune şi a răspunde la întrebări" (Cratylos 390c), Platon utilizează diferite metode. În lucrările de tinereţe, sunt examinate teze şi definiţii, care sunt de obicei respinse.

În *Menon* şi *Phaidon*, foloseşte o metodă „a ipotezei", cu ajutorul căreia sunt examinate şi acceptate provizoriu propoziţii referitoare la Forme. În Republica însă, Platon pare să considere că, prin această metodă, se poate atinge în cele din urmă certitudinea unui principiu „non-ipotetic", referitor, se pare, la Bine (510-11, 533-4). Lucrări ulterioare, cum ar fi *Phaidros* şi *Sofistul*, nu mai vorbesc despre ipoteză şi asociază dialectica cu „reunirea şi diviziunea", folosite pentru a divide şi clasifica genurile de Forme, permiţând astfel definirea acestora.

Vezi şi PLATON.

BIBLIOGRAFIE

Robinson, R., *Plato's Earlier Dialectic*, ed.a 2-a, Clarendon Press, Oxford, 1953.

Stenzel, J., *Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik*, Leipzig-Berlin, 1931.

Vlastos, G., „The Socratic Elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1 (1983), 27-58.

NICHOLAS WHITE [D.B.]

diferite construcţii în termenii lui „a cunoaşte"

Problema naturii diferitelor construcţii în termenii lui „a cunoaşte" şi a relaţiilor dintre acestea poate fi abordată fie în termenii naturii generale semantice şi pragmatice a conceptului de cunoaştere, fie, dacă nu, prin intermediul datelor legate de practicile comune şi al conceptelor extrase din practica comună şi din intuiţiile noastre prima facie privind presupusele relaţii inferenţiale dintre propoziţiile limbajului natural. Din motive de spaţiu, acest articol se va limita la abordarea logico-semantică. Există, totuşi, temeiuri pentru a crede că aceasta este singura abordare auto-explicativă şi că adevărata natură a înseşi conceptelor şi generalizărilor abordării ce pleacă de la practicile comune poate fi înţeleasă doar din perspectiva privilegiată a abordării semantice. (Exemple de abordări ce pleacă de la limbajul natural se găsesc în articolele retipărite în Schwartz, 1977; şi în *Salmon şi Soames*, 1988. Cf. şi Hintikka, 1989, cap. 9.

În primul rând, care este rostul faptului că avem conceptul de cunoaştere în repertoriul nostru conceptual? Cel mai bun răspuns existent este acela că noi vrem adeseori să ne restrângem atenţia, să ne restrângem, de exemplu, măsurile pregătitoare practice, la doar câteva dintre situaţiile posibile de care ar trebui eventual să ţinem seama. Noi cunoaştem că S dacă şi numai dacă suntem îndreptăţiţi să ne restrângem atenţia la acele scenarii în care S este adevărată. Ce anume se înţelege aici prin „a fi îndreptăţit să" este o problemă care ţine de definiţia cunoaşterii. Ea nu afectează ceea ce se va discuta în acest articol. La fel,

natura precisă a „situațiilor posibile" sau „scenariilor" implicate aici nu are importanță pentru cea mai mare parte a celor spuse în articolul de față. Ceea ce este hotărâtor este categoria lor logică, i.e. faptul că ele trebuie descrise prin propoziții (judecăți)[4] mai degrabă decât prin nume sau predicate.

Această caracterizare presupune că avem un spațiu dat al stărilor de fapt sau al cursurilor de evenimente posibile. Acestea sunt denumite de obicei și vor fi denumite și aici, prin termenul inducător în eroare de „lumi posibile". Întrucât nu se are în vedere nici o cuprindere în spațiu sau în timp, un termen mai puțin inducător în eroare ar fi „scenariu" sau poate chiar „situație".

Mai explicit spus, „a cunoaște că" implică un spațiu de lumi posibile pe care este definită o relație binară pentru fiecare agent (cunoscător). O lume w1 se află în această relație cu w0 în raport cu b dacă și numai dacă w1 este compatibilă cu tot ceea ce b cunoaște în w0. Aceste lumi se numesc b-alternative epistemice la w0.

Acum, „a cunoaște că" poate fi caracterizat prin următoarea condiție de adevăr:

(1) b cunoaște că S în w0 dacă și numai dacă S este adevărată în fiecare b-alternativă epistemică la w0.

Sunt necesare aici unele precizări, întrucât se poate ca S să nu fie definit în unele lumi posibile. Oricum, aceasta nu afectează subiectul acestui articol.

Vom folosi aici notația formală uzuală „Kb" pentru „b cunoaște că ".

Pe lângă construcția cunoaște că trebuie să mai discutăm, printre altele și următoarele construcții:

(i) b cunoaște dacă...

(ii) b cunoaște cine (ce, care, când, unde,...)...

(iii) b cunoaște cum...

(iv) b cunoaște de ce...

(v) b cunoaște d (cunoaște plus un complement direct gramatical)

Analiza lumilor posibile deschide posibilitatea analizei tuturor acestor construcții diverse. Într-un anume fel, ea chiar ne impune analiza corectă. De exemplu, care este forma logică a următoarei propoziții?

(2) Jessica cunoaște cine a comis crima.

Se poate considera că această propoziție are forma:

(3) j cunoaște cine [să spunem x, este astfel încât] Mx.

Aici (3) pare să poată fi analizat ca:

(4) $(\exists x)$ Kj Mx.

4 Engl.: (sentences (propositions)) (N. t.)

(unde „x" este o variabilă pentru persoane).

Aceasta sună foarte plauzibil. Ce altceva poate fi a cunoaşte cine este cutare şi cutare, decât a cunoaşte despre o anume persoană că el sau ea este cutare şi cutare? Să acceptăm provizoriu că (4) este o analiză a lui (2).

Ceea ce este implicat în (4) se vede din analiza prin lumi posibile a lui „a cunoaşte că". Operatorul epistemic Kj comportă mai multe lumi posibile în raport cu care individul x este considerat membru. Aceasta are sens doar sub asumpția că criteriile de trans-identitate sunt date în mod obiectiv. Liniile imaginare ce leagă întruchipările aceluiaşi individ în diferite lumi se numesc linii de lume (world lines).

Analiza lui (2) prin (4) dezvăluie mare parte din funcția logică a lui (1), de ex., atunci când acesta este implicat de o propoziție mai simplă, de forma

(5) Kj Mc.

Se poate însă generaliza această analiză? Celelalte construcții din (ii) diferă de „a cunoaşte cine" doar prin domeniul variabilei legate x. Corespondența dintre aceste domenii şi funcția cuantificării în limbajul natural este un subiect interesant, care însă nu priveşte acest articol. (Aceste domenii diferite corespund de fapt îndeaproape diferitelor categorii aristoteliciene; v, Hintikka, 1983b.) Se poate însă extinde această analiză pentru cazurile mai complexe? Avem nevoie aici de o înțelegere a modului în care operează cuantificatorii. Fundamentală în privința acestora nu este ideea de existență, nici ideea de generalitate, ci ideea unui cuantificator dependent, ilustrat de

(6) $(\forall x)\ (\exists y)$ Rxy

A înțelege logica cuantificatorilor înseamnă a înțelege cuantificatorii dependenți precum $(\exists y)$ din (6). Dar dacă înțelegi dependența cuantificatorilor, înțelegi ipso facto şi independența cuantificatorilor. Avem nevoie doar de o notație pentru această independență. Independența cuantificatorului (Q0x) de anumiți alți cuantificatori, să spunem (Q1y), (Q2z),..., în raza cărora intră (Q0x), va fi indicată prin

(7) (Q0x/Q1y, Q2z,...)

Poate că este nevoie aici de o explicație. (Cf. aici Hintikka şi Sandu, 1989.) În notația logică convențională, dependența este determinată prin convențiile privind raza de acțiune a cuantorilor, de ex., prin parantezele asociate unui cuantificator. Din păcate, notația uzuală este restrictivă în mod inutil, excluzând anumite posibilități perfect fireşti şi care pot fi interpretate, de ex., posibilitatea ca razele a doi cuantificatori să se suprapună doar parțial, astfel încât raza nici unuia dintre ei să nu fie complet inclusă în raza celuilalt. Este nevoie de o modalitate de a exclude temporar un cuantificator din raza celuilalt, iar notația din (7) realizează tocmai acest lucru.

O înțelegere deplină a noii notații ne este oferită de semantica sa. Această semantică poate fi cel mai uşor explicată în deplina ei generalitate prin intermediul semanticii teoriei jocurilor. (vezi Hintikka, 1983a.) Acolo independența la care ne-am referit aici în termeni intuitivi devine doar un caz special al conceptului general de independență informațională din teoria jocurilor. Oricum, ideea de bază este atât de intuitivă, încât cititorul poate fi scutit de termeni tehnici. Mai mult, odată ce ai înțeles ideea de bază, poți să vezi cum ea poate fi extinsă la toate celelalte părți ale vocabularului nostru logic.

Trăsăturile principale ale analizei tuturor construcțiilor (i)-(iv) pot fi acum exprimate spunând că aceste cuvinte: ce, când, cine, de ce, etc. sunt în esență operatori logici independenți informațional de diferite tipuri logice şi de diferite categorii. Într-adevăr, analiza expresiilor (i)-(iii) poate fi exprimată aproximativ în modul următor:

(i) b cunoaşte dacă S1 sau S2 dacă şi numai dacă:

(8) Kb (S1 (v/Kb) S2)

(ii) b cunoaşte cine (să zicem x) satisface S[x] dacă şi numai dacă

(9) Kb (∃x/Kb) S[x]

(iii) b cunoaşte cum se face X dacă şi numai dacă

(10) Kb (∃m/Kb) (X se face prin metoda m)

O scurtă reflecție (sau o minimă familiarizare cu semantica teoriei jocurilor) arată că expresiile (8)-(10) sunt logic echivalente cu următoarele:

(11) Kb S1 v Kb S2

(12) (∃x) Kb S[x]

(13) (∃m) Kb (X se face prin metoda m)

Acestea nu utilizează ideea de independență informațională. Deci nu este nimic incorect în sine în legătură cu analize precum (4). Diferența este că analiza prin intermediul ideii de independență a cuantificatorilor, spre deosebire de analiza inițială ilustrată de (4), poate fi extinsă la cazuri mai complexe. Următoarele exemple sunt elocvente în acest sens:

(14) Albert cunoaşte pe cine admiră toată lumea cel mai mult.

(15) Bob cunoaşte pe care dintre părinți, pe mamă sau pe tată, iubeşte toată lumea cel mai mult.

Cele mai fireşti interpretări ale expresiilor (14)-(15) le atribuie următoarele forme logice:

(16) Ka (∀x) (∃y/Ka) Axy

17) $Kb\ (\forall x)\ (Fx.(v/Kb)\ Mx)$

Oarecum surprinzător, (16)-(17) nu se reduc la notațiile uzuale, ale logicii epistemice ce nu utilizează conceptul de independență. De ce nu? De ce nu sunt ele echivalente, de pildă, cu următoarele?

(18) $(\forall x)\ (\exists y)\ KaAxy$

(19) $(\forall x)\ KaFx\ v\ KaMx)$

Motivele sunt subtile și nu pot fi expuse aici în detaliu. Foarte aproximativ vorbind, o analiză mai atentă a semanticii logicii epistemice arată că cuantificatorii care intră în raza lui „Ka" au drept domeniu de variabile indivizii cunoscuți de către a, în timp ce pentru ceilalți cuantificatori nu există o asemenea restricție. Dar în acest caz, este evident că (18)-(19) nu pot fi formele logice ale expresiilor (14), respectiv (15), în timp ce (16)-(17) pot.

Desigur, (14) poate fi interpretată cu totul altfel, caz în care forma sa logică este

(20) $(\exists y)\ Ka(\forall x)Axy$

Întrucât această interpretare nu ridică probleme subtile, o vom neglija aici.

Natura expresiilor (16)-(17) se dezvăluie mai departe prin echivalența lor cu următoarele:

(21) $(\exists f)\ Ka\ (\forall x)\ (Axf(x))$

(22) $(\exists f)Ka\ (\forall x)\ ((f(x) = 1\ \&\ Fx)\ v\ (f(x) = 0\ \&\ Mx))$

Această analiză poate fi extinsă la toate celelalte întrebări de tipul care, cine, când etc. Deosebirea dintre diferitele cazuri constă în categoria logică a entităților implicate. Într-adevăr, construcția (iv) poate fi analizată în același mod, de îndată ce ne dăm seama că un explanans aparține categoriei logice a propozițiilor (propositions). În linii mari, analiza expresiei

(23) Se cunoaște de ce F

va fi

(24) $K(\exists S/K)(S\ \&\ N(S \rightarrow F))$.

Detaliile, printre care și cele legate de natura operatorului necesității „N", nu au fost încă discutate în literatură.

Notația ce utilizează ideea de independență ne dă de asemenea și posibilitatea de a vedea diferența dintre a cunoaște cine este cineva - să zicem, b - indiferent de felul în care ne referim la el sau la ea și a-l(o) cunoaște pe el sau pe ea ca b. Acestea pot fi exprimate respectiv ca

(25) $K(\exists x/K)\ ((b/K) = x)$ și

(26) $K(\exists x/K)\ (b = X)$

Mai există încă un sens al lui a cunoaşte cine, care înseamnă a cunoaşte cine sunt toţi acei oameni care satisfac o anumită condiţie, să zicem S[x]. Şi acest sens este analog cu celelalte. El poate fi exprimat prin

(27) $K(\exists X/K)\ (\forall x)(S[x] \leftrightarrow Xx)$

Merită poate să menţionăm o utilizare specială a construcţiilor de tipul (i)-(iv). A şti cum se foloseşte atât pentru (a) a şti cum se face ceva, cât şi pentru (b) „ a şti că" şi a fi capabil să aplici acea cunoaştere în practică („know-how"). Se consideră uneori. că cel de-al doilea sens este sui generis. De fapt, sensul corespunzător de cunoaştere aplicată apare la fel de bine şi în toate construcţiile din (ii), după cum arată cu uşurinţă o examinare a utilizării lor obişnuite.

Rămâne să analizăm construcţia cu complement direct. O astfel de analiză ne este de mult timp la îndemână, însă epistemologii nu au reuşit - sau au refuzat - să se folosească de ea, deşi ea are o pretenţie la realitatea psiholingvistică mai îndreptăţită decât orice altă teorie logico-epistemologică. O sursă a acestui eşec este faptul că ei nu au analizat criteriile de trans-identificare menţionate mai sus. Filosofii au crezut, influenţaţi de ceea ce şi-ar fi dorit, că realitatea le-ar uşura munca, prin intermediul unor legături cauzale între obiecte şi numele lor, prin furnizarea unor obiecte persistente în timp, gata făcute, etc.

În realitate, liniile de lume pot fi trasate în diferite moduri şi chiar sunt trasate astfel în sistemul nostru conceptual actual.(vezi aici Hintikka şi Hintikka, 1989, eseul 8; Hintikka, 1975, cap. 3.) Un set de linii de lume este acela pe care se bazează semantica construcţiilor cu termenul cunoaşte de tipul (i)-(iv). În măsura în care înţelegi aceste construcţii, îţi însuşeşti ipso facto aceste linii de lume, pe care le voi numi (ca şi metoda de identificare corespunzătoare) publice. Cu toate acestea, un alt set de linii de lume este trasat pe baza relaţiilor cognitive directe ale unui subiect cunoscător particular (să îl numim b) cu persoane, obiecte, locuri, momente, etc. Aceste relaţii creează un cadru ce poate fi folosit pentru trans-identificare. În cazul cunoaşterii vizuale, acest cadru este câmpul vizual al persoanei respective. Mai general spus, totalitatea relaţiilor cognitive directe ale unei persoane cu alte entităţi creează un fel de naraţiune sau de dramă, ca să nu spunem serial melodramatic. Persoanele, obiectele, locurile, etc., care joacă acelaşi rol în acest serial personal, pot fi considerate identice, chiar dacă identitatea lor nu îi este cunoscută persoanei respective şi chiar dacă ele sunt de aceea persoane publice (public identificate) diferite în alternativele lor epistemice. Voi numi această metodă de identificare (şi liniile de lume care se bazează pe ea) metodă perspectivală. În cazul cunoaşterii vizuale, această metodă revine la a identifica persoanele şi obiectele care ocupă acelaşi spaţiu în câmpul vizual al subiectului cunoscător (al subiectului care vede), chiar dacă acesta nu vede cine sau ce sunt acele persoane sau obiecte.

Construcția cu complement direct seamănă întrutotul cu construcțiile (i)-(iv), cu excepția faptului că se bazează pe linii de lume perspectivale și nu publice. Dacă cuantificatorii ce se bazează pe linii de lume perspectivale sunt (Ex), (Ay), etc., avem următorul paralelism:

(28) b cunoaşte cine este d echivalează cu

(29) Kb (∃x/Kb) (d = x)

în timp ce

(30) b cunoaşte pe d echivalează cu

(31) KbEx/Kb) (d = x)

Ca şi în cazul expresiei (25), putem avea aici o interpretare uşor diferită a lui (30):

(32) Kb (Ex/Kb) ((d/Kb) = x)

Această analiză a construcției cu complement direct admite mai multe confirmări decât pot fi enumerate aici. Ajunge să sugerăm că ea are chiar și implicații istorice. De exemplu, predilecția vechilor greci pentru construcția cu complement direct se leagă în mod evident de preferința lor pentru conceptualizări centrate pe situații (situation-centred conceptualizations). Mai aproape de noi, contrastul dintre cele două perechi de cuantificatori și dintre cele două tipuri de linii de lume este intim legat de distincția lui Russell dintre cunoaștere prin descriere (și obiectele acesteia) și cunoaștere prin luare la cunoștință (și obiectele acesteia). (Cf. Russell în *Salmon și Soames*, 1988; vezi CUNOAȘTERE LUARE LA CUNOȘTINȚĂ/ PRIN DESCRIERE.)

Analizele logice schițate mai sus ajută pentru a oferi o perspectivă de o mai mare profunzime abordărilor care se bazează pe limbajul comun. Din motive de spațiu, putem menționa aici doar câteva aplicații de acest fel. De exemplu, deosebirea dintre concepte dependente și concepte independente informațional de K oferă contextelor epistemice o bună reconstrucție rațională a distincției dintre de dicto și de re, care nu mai este astfel ireductibilă și inexplicabilă. De asemenea și distincția dintre utilizări atributive și utilizări referențiale ale descripțiilor definite și ale altor expresii denotative (referring) poate fi ușor analizată. Mai mult, ideea de designator rigid se dovedește a fi un miraj. În primul rând, el este relativ la o metodă de a trasa linii de lume. Se presupune că „numele proprii logice" russelliene, precum acesta și acela, sunt „designatori rigizi" pentru referirea perspectivală, prin analogie cu numele proprii, care sunt considerate designatori rigizi pentru referirea publică. Desigur, în realitate nici chiar numele proprii nu sunt designatori rigizi în contexte epistemice, deoarece cineva poate foarte bine să nu cunoască cine este persoana desemnată de un nume propriu.

Mult mai interesante decât neajunsurile abordării ce se bazează pe limbajul comun sunt rațiunile profunde ale acestor neajunsuri. (Pentru

aceste rațiuni, vezi și Hintikka, 1991) Unele dintre componentele fundamentale ale unei analize semantice satisfăcătoare ale construcțiilor de tipul (i)-(iv) cu termenul „cunoaște" nu sunt exprimate, în majoritatea limbajelor naturale, prin vreun procedeu sintactic standard. Acest lucru este valabil îndeosebi în ceea ce privește fenomenul independenței informaționale, care apare în atât de multe categorii logice și gramaticale diferite, încât este, ca să spunem așa, peste putința ingeniozității comunității lingvistice să îl exprime prin vreun procedeu sintactic uniform.

Dar dacă o distincție nu este exprimată prin vreo construcție sintactică uniformă sau prin alt procedeu sintactic, atunci o abordare care pornește de la sintaxa limbajului natural și care se bazează în mare măsură pe generalizări sintactice va trece în mod inevitabil cu vederea fenomene precum independența informațională și va omite de aceea inter alia analiza corectă a construcțiilor de tipul (i)-(iv) cu termenul „cunoaște."

Odată ce ne-am dat seama de acest lucru, putem înțelege particularitățile suplimentare ale formelor logice ale construcțiilor mai complexe de tipul (i)-(iv) cu termenul cunoaște. În linii mari, există rațiuni teoretice generale pentru care baza literei (the foot of the letter) - adică baza sintaxei limbajului natural - nu este punctul de plecare adecvat pentru o analiză a diferitelor construcții cu termenul „cunoaște."

Analiza schițată aici este o îmbunătățire a unor analize anterioare precum cea a lui Hintikka (1975, cap. 1 și 1976). În orice caz, cea mai mare parte a detaliilor discuțiilor anterioare nu sunt afectate de aceste îmbunătățiri.

Analiza expresiei „cunoaște cine" schițată aici ar trebui comparată cu Boër și Lycan (1986). Pentru teoria lingvistică a construcțiilor de tipul (i)-(iv), cf. de ex., Hirschbühler (1979).

BIBLIOGRAFIE

Boër, S.E. și Lycan, W.G., *Knowing Who*, MIT Press, Cambridge, MA, 1986

Hintikka, J., *The Intentions of Intentionality*, Reidel, Dordrecht, 1975, în special cap 1 și 3.

Hintikka, J., *The Semantics of Questions and the Questions of Semantics*, Societas Philosophica Fennica, Helsinki, 1976.

Hintikka, J., *The Game of Language*, Reidel, Dordrecht, 1983 [a].

Hintikka, J., „Semantical games, the alleged ambiguity of "is", and Aristotelian categories", *Synthese* 54, 1983[b], 443-68.

Hintikka, J., „Paradigms for language theory", *Acta Philosophica Fennica*, 1991.

Hintikka, J. si Hintikka, M.B., *The Logic of Epistemology and the Epistemology of Logic*, Dordrecht, Kluwer Academic, 1989, în special articolele 8 și 9.

Hintikka, J. si Sandu, G., „Informational independence as a semantical phenomenon", in J.E. Fenstad, I.T. Frolov și R. Hilpinen (eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* VIII, North-Holland, Amsterdam, 1989, 571-89.

Hirschbühler, P., *Syntax and Semantics of Wh-Constructions*, Indiana University Linguistic Club, Bloomington, 1979.

Lewis, D., *Philosophical Papers* vol. 1, Oxford University Press, New York, 1983.

Schwartz, S.P., ed, *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1977.

Salmon, N. și Soames, S., ed, *Propositions and Attitudes*, Oxford University Press, Oxford, 1988.

JAAKKO HINTIKKA [A.Z.]

dispoziție

O bucată de zahăr este cubică, are masă și este solubilă. Se obișnuiește ca a treia dintre aceste proprietăți să fie distinsă de primele două. Solubilitatea este o trăsătură dispozițională, spre deosebire de una categorică. Când punem solubilitatea pe seama zahărului, i-o atribuim ca tendință - acesta s-ar dizolva dacă ar fi pus într-un lichid (potrivit).

RYLE (1949) argumentează că anumite stări ale minții pot fi privite cel mai bine din punct de vedere dispozițional. A opina, de exemplu, nu este o chestiune de a întreține, în mod conștient, anumite gânduri, ci, mai degrabă, de a fi dispus să spui și să faci diferite lucruri (inclusiv să ai anumite gânduri), în funcție de circumstanțe. Totuși, Ryle pare să nege că dispozițiile sunt trăsături genuine ale elementelor ce le posedă: „Enunțurile dispoziționale nu sunt nici relatări ale unor stări de lucruri observate sau observabile, și nici relatări ale unor stări de lucruri neobservate sau neobservabile" (p. 125).„

Realiștii", în privința dispozițiilor, sunt de două feluri. Unii presupun că dispozițiile au o „bază" în trăsăturile nedispoziționale ale obiectelor (Averill, 1990; Prior, 1985). Alții (Goodman, 1955; Mellor, 1974, de exemplu) renunță la distincția dispozițional-categoric și consideră că proprietățile fizice sunt dispoziții, dintre care unele își au baza în alte dispoziții.

Vezi și BEHAVIORISM

BIBLIOGRAFIE

Averill, E. W., „Are physical properties dispositions?", *Philosophy of Science* 57, 1990, 118-32.

Goodman, N., *Fact, Fiction, and Forecast* (Londra, 1955), 2nd edn, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1965.

Mellor, D. H., „In defense of dispositions", *Philosophical Review* 53, 1974, 157-81.

Prior, E., *Dispositions*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1985.
Ryle, G., *The concept of Mind*, Hutchinson, Londra, 1949.

JOHN HEIL [G.Ș.]

doctrina simțului comun și cognitivismul critic

Doctrina simțului comun este concepția după care noi cunoaștem cea mai mare parte, dacă nu totalitatea, lucrurilor pe care oamenii obișnuiți cred că le cunosc, și după care orice teorie epistemologică satisfăcătoare trebuie să fie adecvată faptului că noi cunoaștem într-adevăr aceste lucruri. Apărătorii simțului comun, cum sunt Thomas REID și G.E. MOORE, afirmă, de exemplu, că noi știm că există obiecte materiale sau fizice de formă și mărime tridimensională, că există alți oameni care gândesc, simt și au corpuri, și că noi și alte lucruri, precum Pământul, existăm de mulți ani. Doctrina simțului comun susține că este mai rezonabil să acceptăm aceste opinii particulare ale simțului comun, decât să acceptăm orice teorie epistemologică ce implică ideea că noi nu cunoaștem aceste lucruri. Din acest punct de vedere, doctrina simțului comun este incompatibilă cu diferite forme ale SCEPTICISMULUI și anumite forme tradiționale ale EMPIRISMULUI, precum cele susținute de BERKELEY și HUME. În acest sens, scrie Moore, „nu există nici un temei pentru care să nu aducem opiniile noastre filosofice în acord, în această privință, cu ceea ce noi credem în mod necesar în alte momente. Nu există nici un temei pentru care să nu afirm cu încredere că eu cunosc cu adevărat anumite fapte exterioare, deși nu pot dovedi această afirmație decât pur și simplu presupunând că o dovedesc. Eu sunt, de fapt, la fel de sigur de acest lucru ca de oricare altul; și sunt sigur de el într-un mod la fel de rezonabil" (Moore, 1922, p. 162). În timp ce doctrina simțului comun susține că putem fi siguri că orice teorie care implică ideea că noi nu știm că există obiecte materiale sau nu cunoaștem fapte referitoare la alte minți este falsă, filosofi precum Reid sau Moore sunt și critici perspicace, subliniind atent supoziții greșite ce generează concluzii sceptice. Critica adusă de Reid teoriei empiriste a ideilor este un exemplu cu deosebire demn de notat.

Unii filosofi acceptă ideea că noi cunoaștem lucruri referitoare la obiecte fizice și la alte minți, însă încearcă să reducă, să traducă sau să analizeze aserțiunile despre „lumea exterioară" și despre alte minți în aserțiuni de un gen „mai puțin problematic". Unii susțin, de exemplu, că noi știm că există mese și scaune, dar aserțiunea „stau la masă" poate fi tradusă în sau redusă la aserțiuni referitoare la experiența senzorială actuală a persoanei sau la „posibilități permanente de senzații". Aceasta este abordarea lui Berkeley și a FENOMENALIȘTILOR. În mod asemănător, unii care conced că o persoană poate ști, de exemplu, că „Smith crede că va ninge", încearcă să reducă această aserțiune la aserțiuni

referitoare la faptul că Smith are anumite dispoziţii de a se comporta în diferite moduri (vezi RYLE; BEHAVIOURISM). Doctrina simţului comun respinge aceste forme de „reducţionism" pe temeiul că ele nu captează sensul aceea ce noi credem că ştim atunci când susţinem că ştim că există mese sau că cineva crede că va ninge. Ea poate să pună întrebarea: care aserţiuni referitoare la experienţa noastră senzorială sau la dispoziţiile noastre de comportament exprimă ceea ce noi credem că ştim despre mese sau despre faptul că cineva crede că va ploua? Moore scrie „Unii filosofi par ...să utilizeze asemenea expresii ca, de exemplu, "Pământul există de cu mulţi ani în urmă", ca şi cum ele ar exprima ceva ce ei cred cu adevărat, în timp ce ei cred de fapt că orice propoziţie (proposition), despre care se crede în mod obişnuit că este exprimată de o asemenea expresie, este, cel puţin parţial, falsă...Vreau, de aceea, să fac cât se poate de clar faptul că eu nu am utilizat aceste expresii...într-o asemenea manieră subtilă. Am vrut să spun prin ele exact ceea ce orice cititor, atunci când le-a citit, va fi înţeles că am vrut să spun" (1959, p. 36).

Deşi doctrina simţului comun susţine că o teorie epistemologică satisfăcătoare trebuie să fie adecvată faptului că noi cunoaştem anumite lucruri despre obiectele fizice, alte minţi şi trecut, ea nu subscrie la nici o concepţie particulară privind felul cum cunoaştem noi aceste lucruri şi nici chiar la punctul de vedere că noi putem formula o concepţie satisfăcătoare privind felul cum cunoaştem aceste lucruri. Apărătorul doctrinei simţului comun susţine că el cunoaşte sau are temeiuri să creadă anumite lucruri independent de faptul dacă este capabil să spună cum le cunoaşte sau dacă are vreun criteriu al cunoaşterii sau al întemeierii. Moore exprimă acest punct de vedere, atunci când scrie: „Noi toţi suntem, cred, în această situaţie ciudată, în care cunoaştem într-adevăr multe lucruri, referitoare la care noi cunoaştem mai departe că trebuie să avem temeiuri pentru ele şi totuşi nu ştim cum le cunoaştem" (1959, p. 44).

Unii apărători ai simţului comun au încercat să formuleze „trăsături distinctive" ale opiniilor simţului comun. Reid, de exemplu, sugerează că o opinie a simţului comun este una (1) care este susţinută în mod universal de omenire, (2) a cărei acceptări se reflectă în structura comună a tuturor limbilor, (3) a cărei negaţie nu este doar falsă, ci şi absurdă şi (4) care este irezistibilă, astfel încât chiar şi aceia care o pun sub semnul întrebării sunt nevoiţi să o creadă atunci când se angajează în chestiunile practice ale vieţii. Însă oricare ar fi meritele încercării lui Reid de a identifica sfera opiniilor simţului comun, ar fi o greşeală să considerăm că el susţine că noi trebuie să identificăm mai întâi o trăsătură distinctivă sau un criteriu al opiniilor simţului comun înainte ca acestea să ne fie evidente.

„Cognitivism critic" este un termen inventat de Roderick CHISHOLM pentru a se referi la o anumită abordare a problemelor epistemologiei.

După Chisholm (1977, 1982), putem distinge două tipuri de întrebări epistemologice. Primul tip de întrebare poate fi formulat prin „Ce cunoaștem?" sau „Care este întinderea cunoașterii noastre?". Cel de-al doilea poate fi formulat prin „Cum trebuie să decidem, în oricare caz particular, dacă cunoaștem?" sau „Care sunt criteriile cunoașterii?" Pe filosofii care presupun că au un răspuns la al doilea tip de întrebare și încearcă apoi să găsească un răspuns la prima, Chisholm îi numește „metodiști". Pe aceia care presupun că au un răspuns la primul tip de întrebare și încearcă apoi să răspundă la cea de-a doua, îi numește „particulariști". Chisholm îi consideră pe Locke și Moore metodiști, iar pe Reid și Moore, particulariști. Cognitivismul critic presupune că putem să identificăm cazuri particulare de cunoaștere și, date fiind răspunsurile la primul tip de întrebare, să dezvoltăm un răspuns la cea de-a doua. El presupune că putem formula criterii ale cunoașterii. (Pentru alte discuții referitoare la particularism și metodism, vezi PROBLEMA CRITERIULUI.)

Versiunea de cognitivism critic pe care o propune Chisholm ilustrează cele două trăsături ale doctrinei simțului comun menționate mai sus. El presupune că noi cunoaștem anumite fapte legate de obiectele materiale din jurul nostru, de alte minți și de trecut și că orice concepție satisfăcătoare despre criteriile cunoașterii trebuie să fie adecvată acestui fapt. Ca și doctrina simțului comun, cognitivismul critic respinge anumite forme ale scepticismului, ale empirismului tradițional și ale reducționismului. Cognitivistul critic și apărătorul simțului comun susțin că scepticismul și empirismul tradițional „se bazează pe o premisă care este, dincolo de comparație, mai puțin certă decât propoziția pe care intenționează să o atace" (Moore, 1922, p. 228). Cognitivismul critic merge totuși mai departe decât doctrina simțului comun prin aceea că (a) oferă o concepție pozitivă despre modul cum cunoaștem propozițiile simțului comun și (b) susține că există exact patru surse ale cunoașterii noastre: percepția exterioară, memoria, conștiința de sine sau conștiința interioară și raționamentul. El afirmă (1) că noi cunoaștem fapte legate de lumea exterioară, de alte minți și de trecut, (2) că nu avem alte surse de cunoașterii și, de aceea, că (3) cunoașterea noastră a lumii exterioare, a altor minți și a trecutului, este furnizată de aceste patru surse.

Cognitiviștii critici precum Reid și Chisholm susțin că un fapt de anumit tip poate funcționa ca un „semn" sau o dovadă a unui fapt de un tip diferit. De exemplu, anumite fapte psihologice referitoare la senzațiile unei persoane sau la modul în care acestuia îi apar [lucrurile] (is „appeared to") pot funcționa, în anumite condiții, ca dovadă a opiniilor despre obiecte exterioare, fizice. Cognitivismul critic susține de asemenea că cunoașterea furnizată de aceste patru surse tradiționale poate funcționa ca un semn sau temei pentru anumite tipuri „problematice" de teze, cum ar fi acelea referitoare la valorile etice și la alte minți. De exemplu,

Reid spune că „anumite trăsături ale expresiei feței, tonuri ale vocii și gesturi ale corpului indică anumite gânduri și dispoziții ale minții" (Reid, 1785, Eseul VI, cap. V). După Reid, cunoașterea pe care o avem despre anumite fapte ne-mentale legate de corpuri, gesturi și voci poate, în anumite condiții, să ofere întemeiere opiniilor noastre despre alte minți. În mod similar, scrie Chisholm, „propriul meu sentiment este un semn al naturii rele a nerecunoștinței și astfel s-ar putea spune că el conferă întemeiere asertiunii că nerecunoștința este rea" (Chisholm, 1977, p. 126). După Chisholm, anumite fapte ne-etice pot, în anumite condiții, să confere întemeiere opiniilor noastre etice. Aceste fapte legate de experiențele noastre emoționale sun cunoscute prin conștiința interioară și, deși nu constituie ele însele fapte etice, pot conferi întemeiere opiniilor etice.

Cognitivistul critic susține că există numai patru surse ale cunoașterii. Care este statutul acestei teze? Dacă el presupune, ab initio, că există exact patru surse, atunci se pare că, asemeni metodistului, el presupune un principiu general despre cum trebuie să decidem dacă cunoaștem. „Dacă un presupus caz de cunoaștere nu poate fi descris în termenii acestor doar patru surse, atunci el nu reprezintă cunoaștere". Cognitivismul critic are totuși două alternative. Mai întâi, el poate să susțină pur și simplu că noi nu avem nici o cunoaștere specială a unei alte surse, că nu avem, de exemplu, experiența operării unei facultăți a intuiției morale sau religioase. Sau putem considera că cognitivistul critic nu presupune de la început că există exact patru surse, ci mai degrabă că, întrucât putem da seama de tot ceea ce credem noi în mod obișnuit că cunoaștem în termenii acestor patru surse, nu avem nici un motiv să acceptăm vreo altă sursă. Dacă această concluzie este întemeiată depinde, desigur, de faptul dacă aceste surse pot da seama de tot ceea ce este rezonabil pentru noi să credem că cunoaștem. Aceasta este o idee cu care orice particularist sau cognitivist critic va fi de acord.

Vezi și CHISHOLM; MOORE; PROBLEMA CRITERIULUI; REID.

BIBLIOGRAFIE

Chisholm, R.M., *The Foundations of Knowing*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Chisholm, R.M., *Theory of Knowledge*, ed. a 2-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1977.

Madden, E.H., „The Metaphilosophy of common-sense", *American Philosophical quarterly* 20, 1983, pp. 23-36.

Moore, G.E., *Philosophical Papers*, George Allen and Unwin, Londra, 1959.

Moore, G.E., *Philosophical Studies*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1922.

Reid, T., *Essays on the Intellectual Powers of Man* (1785), ed. B. Brody, MIT Press, Cambridge, MA, 1969.

Reid, T., *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, eds. K. Lehrer şi R. E. Beanblossom, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1975.
Sosa, E., „The foundations offoundationalism", *Nous* 14, 1980, pp. 547-64.

NOAH M. LEMOS [A.Z.]

dogmatism

Ca şi „fanatism", termenul de dogmatism exprimă de obicei un abuz, fiind un termen pe care nimeni nu îl aplică sieşi (Cât de des aţi auzit pe cineva care să se descrie ca dogmatic?). Termenul are o varietate de folosinţe înrudite prin analogie. Într-o folosire, a spune despre cineva că este dogmatic înseamnă să spui că ţine la vederile sale mai mult decât este potrivit, mai puternic decât o garantează experienţa, de exemplu. În mod alternativ, înseamnă să spui că îşi susţine vederile în mod necritic, fără să acorde suficientă atenţie obiecţiilor şi alternativelor sau limitărilor raţiunii omeneşti (*vezi* KANT). „Dogmatism" este, prin urmare, un termen indexical - faptul că îl aplici în mod potrivit unei doctrine sau opinii date depinde de poziţia pe care te afli.

ALVIN PLANTINGA [G.Ş.]

E

empirism

O mişcare epistemologică potrivit căreia: (1) nu putem şti despre nimic din jurul nostru că este real dacă existenţa sa nu este revelată prin sau inferabilă din informaţia pe care o dobândim direct, în cadrul experienţei sensibile sau al introspecţiei asupra stărilor noastre subiective sau ne-o amintim mai târziu; (2) diferenţele inteligibile, veritabile, dintre afirmaţiile noastre despre această lume trebuie să exprime diferenţe cognoscibile în cadrul experienţei. Fie adevărul ipotezelor rivale („lumea se sprijină pe un elefant" /vs./ „lumea se sprijină pe o ţestoasă") trebuie să exprime o diferenţă potenţială la nivelul experienţei, fie termenii acestor ipoteze („ţestoasă" şi „elefant", de exemplu) trebuie să fie în mod diferenţiat definibili în termenii experienţei.

Mişcarea empiristă îşi găseşte cei mai mari susţinători în secolele şaptesprezece şi optsprezece (vezi LOCKE, BERKELEY, HUME). De atunci însă, ea a continuat să aibă mulţi avocaţi şi simpatizanţi extrem de influenţi (*vezi* MILL, JAMES, RUSSELL, LEWIS, CARNAP, AYER, QUINE).

Ca urmare a constrângerilor asupra cunoaşterii şi înţelesului, empiriştii tind să fie sceptici cu privire la adevărurile necesare ce sunt independente de minte şi de limbaj şi cu privire la presupusele entităţi abstracte eterne (de ex., forme sau universalii ale dreptăţii, triangularităţii etc.) (vezi CUNOAŞTERE A PRIORI, CUNOAŞTERE MATEMATICĂ). Ei sunt sceptici în special cu privire la facultăţile intelectuale, la o intuiţie nesensibilă prin care astfel de lucruri sunt chipurile cunoscute. Empirismul, ca orice mişcare filosofică, e adesea provocat să arate cum pot fi inteligibile chiar afirmaţiile sale despre structura cunoaşterii şi a înţelesului şi cum pot fi cunoscute în cadrul constrângerilor pe care empirismul le acceptă (*vezi* PROBLEMA CRITERIULUI). Sunt oare pretenţiile empiriste fundamentate empiric ele însele? Dacă da, cum anume? Dacă nu, care este statutul lor?

E nevoie, în plus, ca empiriştii să arate (1) ce anume este revelat direct în experienţa sensibilă şi cum, şi (2) ce anume poate fi inferat din aceasta şi cum. Se consideră că alcătuirea şi funcţionarea lumii la nivel general (de ex., există corbi, toţi corbii sunt negri, corbii par negri în condiţii de observaţie standard, există electroni etc.) sunt inferabile din fapte particulare. Pentru empiriştii tradiţionali, doar elementele ce se prezintă

în mod imediat conştiinţei sau cele de care suntem în mod imediat conştienţi, sunt cunoscute noninferenţial. În experienţa sensibilă actuală acestea constau în instanţe ale unor calităţi sensibile particulare (această culoare, această formă, această aromă, acest miros etc.). În cazul experienţei trecute, acestea constau în calităţile pe care ni le reamintim în mod imediat, cu mai puţină vivacitate, probabil. Am putea descrie o experienţă ca fiind cea a unui „miros de ou stricat" sau cea a impresiei că miroşi un ou stricat. Cu toate acestea, după cum se consideră în mod tipic, nu este revelat direct faptul că mirosul este în realitate cel al unui ou stricat sau că ar fi fost vreodată sau că este produs de ceva care există independent de experienţa noastră. Oricare dintre aceste afirmaţii depăşeşte caracterul senzorial, de a fi cunoscută neinferenţial, al experienţei noastre.

Pentru că disting atât de abrupt între cele ce pot fi cunoscute inferenţial şi cele ce pot fi cunoscute neinferenţial, empiriştilor li se cere totdeauna să arate cum pot fi derivate primele din cele din urmă fără a face prezumţii generale privitoare la lume şi la felul cum ne afectează ea experienţa. Dacă aceste prezumţii nu sunt garantate empiric, empirismul pare compromis. Dacă sunt, trebuie să îmbrăţişăm SCEPTICISMUL. Uneori scepticismul (cu privire la Dumnezeu, universalii şi chiar la materie) pare binevenit. Alteori nu este chiar aşa de binevenit.

HUME pune această problemă într-un mod convingător. Empirismul tradiţional observă că noi cunoaştem direct natura mirosului, dar putem doar să inferăm cauza sa cea mai probabilă - oul. Însă orice inferenţă trebuie să opereze printr-o inducţie simplă, pornind de la corelaţii între acel miros şi ouăle stricate, corelaţii date în experienţă, iar acest lucru este posibil doar dacă am fost deja în stare să dobândim informaţii cu privire la prezenţa ouălor stricate direct din experienţă, ceea ce empirismul pretinde că este imposibil (vezi PROBLEMA LUMII EXTERNE). În maniera simţului comun, unii empirişti extind domeniul celor cognoscibile neinferenţial, pentru a include şi ceea ce considerăm în mod automat că percepem din mediu, în ocazii particulare (de exemplu, că mirosim un ou stricat). Aceste judecăţi obişnuite, făcute în experienţa sensibilă, sunt legitime fără a fi inferabile din altceva din experienţă, pe care să se bazeze. În cazuri particulare, fapte (evidences) suplimentare pot arăta că ele sunt defectuoase şi ilegitime dar, după cum recunosc empiriştii, chiar şi amintirile noastre imediate ale unor experienţe trecute pot fi eronate. Erorile ocazionale nu sunt un motiv pentru a nega faptul că simţurile ne pot informa direct de ceea ce există în afara noastră. Deşi ştiinţa poate pune în discuţie afirmaţiile simţului comun despre natura obiectelor pe care le vedem şi proprietăţile lor, putem fi la fel de siguri, după cum argumenta Locke, de pildă, că vedem obiectele din afara noastră, cu proprietăţile responsabile pentru felul în care avem experienţa lor. Însă indiferent unde anume plasăm distincţia inferenţial/noninferenţial, pro-

blemele lui Hume reapar. De unde ştim, de exemplu, că obiectul negru pe care îl vedem este un ou, că oul negru pe care îl vedem este cel stricat pe care îl mirosim şi cel alb pe care l-am văzut ieri, că aerul cald la care a fost expus a produs stricarea oului, că asta s-a întâmplat datorită cutărei sau cutărei constituţii fizice sau chimice a oului şi aşa mai departe?

Alţi empirişti extind, în schimb, formele legitime de inferenţă nedeductivă. La urma urmei, după cum a argumentat şi Hume, creditul acordat de empirist inducţiei simple este suspect. El pare să se sprijine pe prezumţii pentru care nu putem avea evidenţe empirice şi care pot fi concepute ca fiind false; de exemplu, că natura tinde să fie uniformă, că experienţa noastră e lipsită de idiosincrazii etc. (vezi PROBLEME ALE INDUCŢIEI). Dacă inducţia nu este privilegiată, atunci, după cum sugera Russell (1912), poate că ipotezele particulare cu privire la obiecte persistente în timp şi procese responsabile pentru experienţa noastră, dar distincte de aceasta, primesc o garanţie datorită faptului că simplifică şi explică regularităţile şi neregularităţile din experienţa noastră (*vezi* INFERENŢA SPRE CEA MAI BUNĂ EXPLICAŢIE). Mai mult, ştiinţa poate furniza ipoteze explicative ce sunt mai bune şi radical diferite faţă de cele ale simţului comun.

Empiriştii ar putea, desigur, să extindă atât domeniul celor ce pot fi cunoscute neinferenţial, cât şi formele de inferenţă nedeductivă. În orice caz, faptul că inducţiile particulare şi simplificările din ştiinţă şi din simţul comun sunt demne de încredere depinde, după Russell, de adevărul postulatelor extrem de generale cu privire la regularităţile ce există în lume, în experienţă şi în cadrul relaţiilor dintre cele două. Aceste chestiuni de fapt nu pot fi, la rândul lor, stabilite prin experienţă fără a se cădea în circularitate. Oricare ar fi adevărul cuprins în empirism, ca descriere a felului cum dobândim informaţii demne de crezare despre lume, acesta nu poate fi el însuşi stabilit prin experienţă, deşi nu poate fi nici respins prin experienţă. Unii empirişti ar putea susţine că faptul că ne putem baza, fără respingeri, pe astfel de surse de informaţie, e suficient pentru ca ele să ne furnizeze cunoaştere sau măcar convingeri garantate. Dar Russell, ca şi majoritatea epistemologilor tradiţionali, pretindea mai mult. Cu aceasta, nu s-a aflat într-o poziţie mai bună decât Hume. Uneori el a sugerat că postulatele generale ale ştiinţei şi cele ale simţului comun pot fi, cumva, cunoscute neempiric, iar uneori că ele pot primi o garanţie, potrivindu-se cu datele şi făcând convingerile noastre instinctive, cât şi inducţiile şi simplificările ştiinţifice particulare, cât mai coerente cu putinţă. Era nevoie ca limitările empirismului să fie recunoscute, cu oricâtă părere de rău.

Totuşi, mulţi empirişti schimbă natura inferenţei, reducând conţinutul afirmaţiilor noastre despre realitate la afirmaţii despre aparenţă. BERKELEY a sugerat că afirmaţiile despre cireşe a căror experienţă nu o am sunt de fapt afirmaţii despre experienţele pe care le au sau nu alte

persoane, posibil divine sau pe care le imaginează. MILL, laolaltă cu majoritatea empiriştilor de atunci încoace, a sugerat în schimb că acestea sunt în realitate doar afirmaţii complexe despre experienţele sensibile pe care le-ar putea avea cineva (de ex., experienţa de roşu sau dulce), dacă ar fi să aibă alte experienţe (de ex., experienţa de a deschide ochii sau de a pune ceva în gură) (vezi FENOMENALISM). Acestea ar fi doar afirmaţii despre posibilităţi ale experienţei. Nu ar fi afirmaţii despre o lume materială, distinctă faţă de aceste posibilităţi dar totuşi responsabilă pentru ele. Ele ar putea astfel să primească o garanţie prin inducţie (incluzând şi analogia) directă, pornind de la modele ale experienţei a căror experienţă o avem sau ne-o amintim (Inducţia încă a rămas o problemă). Obiecţia standard, datorată lui Chisholm, este că permanenta posibilitate a obiectelor materiale de a arăta diferit în condiţii materiale diferite arată că afirmaţiile despre obiecte materiale nu pot fi echivalente ca înţeles cu afirmaţiile făcute doar despre experienţe posibile şi actuale. Această acuză i-a făcut pe mulţi să abandoneze epistemologia empiristă în întregime.

Pentru alţii, cum ar fi QUINE, faptul că ipotezele particulare explică şi prezic experienţele doar în conjuncţie cu alte ipoteze particulare privitoare la circumstanţele de observaţie şi cu ipoteze generale despre felul cum interacţionează lumea şi observatorii, arată doar că empiriştii nu pot reduce ipotezele, una câte una, la experienţele posibile. Ipotezele pot fi totdeauna salvate în faţa experienţelor recalcitrante, prin revizuirea altor ipoteze. În afară de enunţurile de observaţie, afirmaţiile individuale, luate izolat faţă de altele, nu pot fi testate prin apel la experienţă şi nu poartă o semnificaţie empirică. Doar mulţimile de ipoteze sau teoriile fac acest lucru. Această poziţie este cunoscută sub numele de HOLISM.

Empirismul poate supravieţui, într-adevăr, întemeierilor sale tradiţionale. Pentru Quine, conţinutul relatărilor unor observaţii garantate neinferenţial este determinat în manieră behavioristă prin şiruri de stimulări senzoriale ce reclamă asentimentul fără rezerve al vorbitorilor şi nu prin calităţile sensibile ce se prezintă conştiinţei imediate. Holismul ne-ar mai putea da speranţe noi. De vreme ce semnificaţia şi testarea empirică a teoriilor noastre rezidă în consecinţele pe care le are adevărul acestora pentru experienţă, a garanta pentru aceste teorii pare să fie, în cele din urmă, o problemă a garanţiei pe care ne-o furnizează experienţa de până acum, pentru a prezice aceste consecinţe. Ştiinţa naturii face apel la selecţia naturală pentru a explica de ce inducţia asupra unor anumite modele de stimulare senzorială este demnă de încredere şi de ce, prin aceasta, aceste modele ale observaţiei şi inducţiei sunt garantate. Desigur, ştiinţa naturii este ea însăşi produsul inducţiei şi al propunerii de ipoteze simplificatoare, iar rezultatele ei sunt astfel garantate (vezi EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ).

E clar că criticile empiriste au efect în privința genezei cunoașterii, dar e mai puțin clar cum stau lucrurile în privința întemeierii acesteia. Permițându-ne să oferim o explicație pentru faptul că formele noastre de observație și inducție sunt demne de crezare, reușește oare știința să arate de ce sunt întemeiate observațiile și inducțiile particulare? Reușește ea oare să confirme, să modifice, ori să sporească garanția observațiilor particulare, a ipotezelor și a inducțiilor? Sau poate ne furnizează întemeierea pentru acestea, chiar de la început? Oricum ar sta lucrurile, adevărul, în empirism, a devenit o chestiune contingentă, care nu poate fi cunoscută a priori, dar este dezvăluită prin științele empirice, iar normele sale sunt probabil relevante doar pentru noi și pentru creaturile conștiente din care am evoluat. Dacă e așa, nu e nevoie să preferăm poezia față de științele empirice, pentru a pune în discuție credibilitatea empirismului. Probabil că se pot ridica obiecții, în particular, față de reprezentarea după care viața noastră cognitivă și lingvistică ar consta din răspunsuri verbalizate, învățate, față de stimuli, iar controlul și prezicerea cu succes a acestora reprezintă funcția primară a dobândirii acestor dispoziții, indiferent de măsura în care pattern-urile manifestate de ele ar reflecta adaptări la mediu, moștenite sau nu.

Inspirați de către Berkeley, unii empiriști au considerat că a vorbi despre obiectele materiale ca despre niște lucruri aflate dincolo de experiențele actuale și de cele posibile nu este doar ceva pentru care se oferă garanții îndoielnice, ci chiar ceva neinteligibil. Poate avea un sens să vorbim despre triunghiuri purpurii, în afara experienței unor triunghiuri purpurii, fiindcă putem să concepem ceea ce seamănă, ori contrastează, cu pătratele purpurii și cu triunghiurile de altă culoare, în experiență. Chiar în ciuda lui Berkeley, probabil că pornind de la astfel de comparații și contraste putem să ne formăm prin abstracție o modalitate de a ne gândi, în genere, la triunghiurile purpurii. Cu toate acestea, experiența nu poate genera un concept al unor elemente pe care nu le-am perceput, imaginat, conceput, a căror experiență nu o avem, cu atât mai puțin unul al unor obiecte distincte de experiențele posibile ale oricui și ale tuturor, dar care să fie responsabil (în parte) pentru aceste posibilități. (Alți autori consideră că se poate arăta că este neinteligibil să vorbești despre adevăr ca despre o corespondență între gândire și fapte independente față de minte.)

Inspirat de către Moore, Russell (1912) a susținut, în mod convingător, că acest argument confundă experiențele sau conceptele (ca acte mentale), cu obiectele sau conținuturile acestora. Cele dintâi sunt în mod necesar acte mentale, dar ceea ce experimentăm sau concepem nu este neapărat un act mental. Astfel, avem în experiență o bază pentru ideea că obiectele nu sunt, pur și simplu, posibilități ale experienței. Empiriștii mai radicali pot obiecta că distincția act/obiect, în sine, nu este dată pur și simplu conștiinței, ci reclamă o explicație în termeni empirici. Chiar

şi aşa, Russell (1948) a argumentat că ceea ce nu se află în experienţă trebuie să fie definibil, indiferent de definiţia experienţei folosită de empirişti pentru a-şi susţine propria viziune, cu ajutorul conceptelor logice precum „nu", „unii", „=" şi cu ajutorul inventivităţii logice. Cerinţa empiristă ca afirmaţiile cu sens să fie definibile în termeni experimentali ar putea fi astfel compatibilă cu discursul despre materie, ca fiind ceva complet deosebit de experienţa imediată, ce depăşeşte posibilităţile experienţei.

Cât despre conceptele logice, uneori empiriştii îşi fundamentează înţelegerea acestora pe experienţele stărilor mentale. De exemplu, „nu" s-ar baza pe frustrările noastre. Criticii acestei poziţii obiectează adesea că aceasta ar transforma într-un mod absurd judecăţi precum „Acesta nu este albastru" în judecăţi privitoare la mintea noastră şi ar duce la confundarea operaţiilor logice pe care le realizăm asupra numelor, predicatelor şi propoziţiilor, cu nume şi predicate ce ar sta pentru stări mentale experimentate de noi. Alţi empirişti argumentează că noţiunile logice pot fi definite într-o manieră neproblematică din punct de vedere logic şi empiric, aşa cum, de exemplu, tabelele de adevăr definesc operatorii logici drept conectori ce produc adevărul sau falsitatea, pornind de la adevăruri/falsuri cu înţeles neproblematic din punct de vedere empiric.

Probleme similare apar în legătură cu „categoriile", precum substanţă, cauzalitate, persoană. Empiriştii reduc adesea categoriile la colecţii de calităţi, evenimente şi experienţe. Acestea sunt ordonate doar în spaţiu şi în timp, dar lipsite de conexiuni necesare sau de un punct al unei referinţe colective. Ei mai disting calităţile şi evenimentele corelate din punct de vedere categorial de cele necorelate astfel, în funcţie de felul în care suntem dispuşi să gândim, să ne simţim, să facem inferenţe sau să acţionăm în privinţa lor. Sunt cunoscute, de pildă, cele două definiţii date de Hume pentru cauză: un eveniment urmat de un altul, atunci când evenimente de felul celui dintâi sunt urmate cu regularitate de cel din urmă; de asemenea, un eveniment urmat de un altul, atunci când aparenţa primului ne conduce la aşteptarea că şi cel din urmă se va produce.

RAŢIONALIŞTII îi dispreţuiesc pentru empirişti pentru faptul că oferă analize teribil de inadecvate ale unor noţiuni cruciale sau pentru că confundă psihologia cu filosofia. Ei conchid că nu putem explica în termeni experimentali categoriile şi că aplicarea lor la experienţă trebuie să fie girată neempiric, prin apel la principii generale pentru care nu avem garanţii din experienţă.

Empiriştii, în schimb, consideră adesea că Hume a recunoscut cu pătrundere conţinutul real, inteligibil, chiar dacă de rang mai mic, al categoriilor. Sau consideră că a recunoscut cu pătrundere statutul real, deşi mai mic de rang, al judecăţilor categoriale, ca simple dispoziţii de inferenţă şi acţiune. În ultimul caz, descrierile pe care suntem dispuşi să

le dăm evenimentelor, calităților și ordonării lor spațio-temporale sunt adevărate sau false, întemeiate sau neîntemeiate, dar dispozițiile însele nu sunt. De curând, alți empiriști au respins reducționismul ce sprijină coborârea în rang a categoriilor. Învățăm să atribuim majoritatea conceptelor („roșu", dar în egală măsură și „cireașă" sau „cauză") pe baza condițiilor și modelelor experimentale distinctive (a părea roșu, de pildă) ce nu sunt nici necesare, nici suficiente pentru adevărul acestora. După cum se poate argumenta, aceste experiențe centrale constituie rațiuni satisfăcătoare - dar care pot fi anulate - pentru aceste atribuiri. Aceasta într-o chestiune de necesitate logică, privitoare la înțeles, și nu la fapte confirmate empiric.

Empiriștii argumentează adesea că ceea ce face ca propozițiile să fie adevărate cu necesitate nu este un domeniu al faptelor necesare, ci doar modul în care gândim sau vorbim. Mulți dintre ei afirmă că aceste propoziții sunt reductibile, prin definirea termenilor lor, la tautologii a căror negație este auto-contradictorie (vezi ANALITICITATE, POZITIVISM LOGIC). Forma lor și nu ceea ce spun despre lume, le face adevărate. Ele pot fi astfel cunoscute a priori, și nu prin experiența sensibilă. Totuși, necesitatea adevărului logic și adecvarea definițiilor încă necesită o explicație. Se poate face un apel mai larg la inabilitatea noastră de a concepe sau de a combina anumite idei în minte (*vezi* LOCKE, HUME) sau la rezoluțiile și convențiile noastre de a nu aserta/nega niciodată anumite enunțuri sau combinații de enunțuri (*vezi* HOBBES, AYER, LEWIS, CARNAP). Criticii argumentează frecvent că a face o expunere a tuturor adevărurilor necesare și doar a acestora, reclamă apelul la ceea ce nu poate fi spus fără contradicții sau la ceea ce decurge logic din rezoluțiile/convențiile noastre de vorbire - tocmai ceea ce trebuia explicat (Pap, 1958).

Mai mult, să luăm în considerare cât de bine cunoaștem principiile logice și matematice de bază, uneori chiar și după doar câteva exemple primite. Nu există o prea mare legătură evidentă cu cantitatea și calitatea încercărilor noastre introspective de a concepe combinații de idei sau cu cunoașterea introspectivă a înclinațiilor noastre psihologice, practice sau lingvistice. În această privință, nu există o legătură nici cu garanțiile pe care varietatea și cantitatea instanțelor percepute ale unor astfel de principii ni le-ar putea oferi prin intermediul inferențelor inductive și explicative. Să presupunem totuși că acceptăm că, luând în considerare exemple particulare actuale și ipotetice, ajungem, prin abstracție, la o cunoaștere ce transcende atât conținutul lor, cât și întemeierea inferențială pe care ele o furnizează. Acest lucru pare echivalent cu a îmbrățișa metaforele raționaliste ale vederii intelectuale și captării adevărului prin intelect, metafore datorită cărora empiriștii condamnă intuiția a priori și obiectele ei ca fiind ceva iremediabil ocult. Unii empiriști (Locke, Russell, de ex.) par dispuși până la un punct să

îmbrățișeze metaforele. Alții (Quine, de ex.), mai consistenți probabil ca empiriști, abandonează distincțiile NECESAR/CONTINGENT, empiric/neempiric, în favoarea unui HOLISM mai larg. Empiriștii argumentează însă uneori că o cunoaștere a celor necesare este o cunoaștere a regulilor sau normelor ce guvernează gândirea și vorbirea, și nu o cunoaștere a obiceiurilor noastre sociale sau psihologice, ori o cunoaștere a conținuturilor noastre mentale. Ei au nevoie să exprime mai clar ce anume implică aceste distincții (vezi INTUIȚIE/DEDUCȚIE).

De la KANT și până la WITTGENSTEIN (vezi ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT) și SELLARS, empiriștii au fost provocați să arate cum este posibilă chiar și cea mai simplă cunoaștere sau înțelegere, fără o cunoaștere presupusă derivată. Sellars, de pildă, argumentează că pentru ca enunțurile „acesta este roșu" sau „acesta este de aceeași culoare", să fie corecte și să exprime cunoaștere, e nevoie de mai mult decât de o dispoziție demnă de crezare de a spune astfel de lucruri înaintea obiectelor roșii. Este necesară ghidarea după reguli și, astfel, o cunoaștere generală privitoare la rostirea corectă și, deci, legitimă, a unor astfel de propoziții. Aceasta, la rândul său, reclamă mai multe cunoștințe generale și particulare, conforme toate cu standardele sau normele de gândire a căror autoritate o recunoaștem ca fiind consolidată interpersonal. Empirismul este, în acest caz, profund incoerent, indiferent care ar fi explicația ultimă a acestei autorități, fie că ar consta în principii necesare pentru orice stare de conștiință empirică posibilă, fie în principii necesare pentru orice acțiune eficientă, fie că ar fi doar reflectări ale acordului nostru în privința cazurilor particulare. Astfel de argumente sunt o năpastă pentru empirism, în parte pentru că sunt seducătoare, în parte datorită obscurității lor, în parte datorită importanței lor de largă întindere.

Vezi și EPICUR, POZITIVISM LOGIC, RAȚIONALISM

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic*, 2nd. edn., Gollancz, Londra, 1946.

Bennett, J., *Locke, Berkeley, Hume: Central Themes*, Clarendon Press, Oxford, 1971.

Cornman, J., *Perception, Common Sense and Science*, Yale University Press, New Haven, 1975.

Lewis, C. I.., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, La Salle, 1946.

Pap, A., *Semantics and Necessary Truth*, Yale University Press, New Haven, 1958.

Pollock, J., *Knowledge and Justification*, Princeton University Press, Princeton, 1974.

Quine, W. V., *Ontological Relativity*, Columbia University Press, New York, capitolele 3, 5.

Russell, B., *The Problems of Philosophy* (1912), Oxford University Press, Oxford, 1967.
Russell, B., *Human Knowledge: Its Scope and Limits*, Allen and Unwin, Londra, 1948.
Sellars, W., *Science, Perception, and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963.

BRUCE HUNTER [G.Ș.]

empirism logic

*Vezi*POZITIVISM LOGIC, REICHENBACH

Epicur (c. 341 - 271 î.Chr.)

Filosof grec, fondator al unei școli de filosofie în Atena. Epicur este, poate, primul gânditor antic care a elaborat o epistemologie pe de-a întregul EMPIRISTĂ. Deși nu este primul care să fi susținut că cunoașterea este derivată din simțuri sau că noțiunile abstracte apar prin imprimarea repetată în memorie a experienței senzoriale, Epicur este primul care a combinat aceste teze cu asertiunea potrivit căreia senzația singură, ca opusă rațiunii, oferă cunoașterii un fundament indubitabil și o apărare sigură împotriva scepticismului. Ceea ce-l deosebește de predecesorii săi și conferă teoriei sale o tendință empiristă conștient asumată este tocmai faptul că el se bizuie pe senzație pentru a contracara obiecțiile sceptice cu privire la întemeiere. În același timp însă, există diferențe fundamentale de perspectivă și de metodă care-l separă pe Epicur de mulți empiriști de mai târziu. De exemplu, el nu-și ia ca punct de plecare cunoscuta doctrină empiristă potrivit căreia agenții au un acces complet și imposibil de împiedicat (incorrigible) la propriile lor conținuturi senzoriale (sense-contents). De asemenea, el nu pleacă de la teza conștiinței de sine a subiectului, pentru a încerca apoi să întemeieze alte inferențe raportate la obiectele exterioare. El are mai curând în gând un program naturalist mai larg, izvorât din analiza sa atomistă a percepției. El oferă explicații naturaliste detaliate ale efectelor cauzale pe care diferite obiecte externe le provoacă subiecților care percep; drept urmare, caracterizarea reprezentațională și informațională a stărilor senzoriale rezultante conține adesea mai mult decât ar fi subiectiv accesibil agenților înșiși.

Cea mai caracteristică și celebră doctrină a sa este aceea potrivit căreia toate senzațiile sunt adevărate. O bună parte din argumentarea sa în favoarea ei se rezumă la atacarea următoarelor două alternative: (1) toate senzațiile sunt false sau (2) unele senzații sunt false. Epicur insistă asupra faptului că scepticismul primeia este autocontradictoriu, întrucât este imposibil să susții în mod consistent o asemenea concepție, fie în teorie, fie în practică. Dacă (2) ar fi adevărată, susține el apoi, ar trebui să

stabilim un criteriu pentru distingerea senzațiilor adevărate de cele false. Nu poate exista însă vreun criteriu de acest fel, altul decât senzația însăşi. La obiecția potrivit căreia simțuri diferite pot oferi date contradictorii, care nu pot fi deci toate adevărate, Epicur răspunde că, de fapt, nici un simț nu contrazice vreodată cele arătate de un altul, întrucât obiectele diferitelor simțuri sunt toate diferite între ele. Desigur, nu e clar de ce atunci când suntem puşi în situația de a primi de la simțuri diferite date incomensurabile, nu ar trebui mai curând să ne abținem de la orice judecată decât să conchidem că toate sunt adevărate. Pentru a contracara asemenea obiecții sceptice, Epicur face apel la teoria sa cauzală generală a senzației. Procesele cauzale care produc senzațiile sunt cele care, după el, garantează adevărul tuturor senzațiilor. Simțurile sunt demne de încredere, fiecare în sfera sa proprie, întrucât ele nu fac altceva decât să transmită informațiile într-un mod mecanic şi pasiv, fără să adauge ceva la cele înregistrate de ele. Ca şi la Locke, se pune mult accentul atât pe pasivitatea celui ce percepe, cât şi pe mecanismele reprezentării, deşi pentru epicureu procesul de reprezentare este asigurat nu prin impresii mentale, ci datorită imaginilor fizice (eidola) emise continuu de către obiectele exterioare. Luate separat, asemenea eidola nu reprezintă un ghid infailibil care să ne conducă la natura obiectelor exterioare per se; dar, susține Epicur, atunci când sunt corect evaluate, ele duc la judecăți adevărate cu privire la realitatea exterioară.

Fără îndoială, explicația oferită de Epicur este vulnerabilă la multe din obiecțiile ridicate împotriva teoriilor imagistice cu privire la senzație şi gândire. Dar ea a contribuit la constituirea unui cadru teoretic de ansamblu care, de la Gassendi şi Hobbes până la J. S. Mill, va avea o influență durabilă.

Vezi şi SEXTUS EMPIRICUS.

SCRIERI

Multe dintre textele relevante sunt evidențiate şi discutate lucid în A. A. Long şi D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge University Press, Cambridge, 1987), lucrare care include şi o bibliografie detaliată.

PHILLIP MITSIS

epistemologia continentală

Pentru scopurile acestui articol de dicționar, epistemologia va fi definită ca ansamblul problemelor privitoare la cunoaştere din filosofia franceză şi germană a secolelor al nouăsprezecelea şi al douăzecilea. Acest cadru temporal poate fi justificat pe baza faptului că, odată cu Hegel, a început să iasă la lumină o orientare față de cunoaştere în mod decisiv diferită.

Problemele privind cunoaşterea şi adevărul sunt esenţiale şi pentru tradiţia continentală aşa cum sunt esenţiale pentru tradiţia anglo-americană, dar, întrucât aceste probleme au luat naştere, în primul caz, dintr-un punct diferit, apar şi tipuri de întrebări diferite. Acest punct de început diferit este percepţia lui Hegel asupra dimensiunii istorice a cunoaşterii. Hegel a fost influenţat de critica lui Kant asupra limitelor cunoaşterii şi de recunoaşterea de către acesta a intervenţiei elementului subiectiv în cunoaştere. Însă, de la aceste susţineri, Hegel a ajuns la două concluzii la care nu ajunsese Kant: limita fundamentală pentru raţiune constă în încastrarea ei într-un context istoric, ceea ce sugerează în continuare necesitatea ca acele categorii ale construcţiei pe care le-a identificat Kant să fie ele însele înţelese ca fiind situate istoric şi ca atare limitate. Despre această pătrundere în natura istorică a raţiunii, cunoaşterii şi chiar a adevărului se poate spune că a iniţiat o traiectorie diferită de dezvoltare în epistemologia de pe continentul european.

Susţinerea istoricităţii decurge pur şi simplu din faptul că există o componentă subiectivă în cunoaştere şi că subiecţii cunoscători sunt fiinţe istorice, incapabile de a transcende complet situarea lor istorică. Pentru Hegel, un particular, cum ar fi un moment istoric singular, nu poate conţine universalul, deşi exemplifică un moment al universalului. Aceasta înseamnă că o opinie poate fi în acelaşi timp parţială şi adevărată, precum şi că adevărul trebuie înţeles ca fiind indexat la perspectiva unei istorii şi a unei culturi. Mai mult, în viziunea lui Hegel, locul de formare a opiniei nu poate fi conceput cu sens ca fiind un individual izolat. Individualul, ca un particular, este şi o exemplificare a unui universal - de pildă, spiritul unei epoci. Prin urmare, opiniile indivizilor trebuie înţelese în acest context. Aceste două treceri - de la anistoric la istoric şi de la individual la cultura ca întreg - au produs o cotitură în modul în care s-a făcut epistemologie în Franţa şi Germania, începând din vremea lui Hegel. Nici una dintre susţineri nu a fost înlăturată şi toate şcolile continentale de gândire au dezvoltat în continuare, în diverse moduri, aceste intuiţii fundamentale.

În timp ce, pentru Descartes, problema era cum să ajungi la Real dincolo de simplele idei senzoriale, pentru Hegel problema era cum să ajungi la cunoaştere trecând prin localizarea istorică. Şi în timp ce Descartes a postulat un subiect cunoscător unitar, care se cunoaşte pe sine, care este separat în mod esenţial de realitate şi care este conectat la ea doar prin intermediul organelor de simţ potenţial înşelătoare, subiectul cunoscător al lui Hegel este în parte un produs al Realului, ca un reprezentant parţial al Spiritului Absolut. Aşadar nu apare problema dacă subiectul cunoscător poate trece de un interminabil hiatus între conştiinţa sa şi lumea ca obiect al cunoşterii; pentru Hegel, obiectul şi subiectul, particularul şi universalul, ca şi aparenţa şi esenţa sunt

conectate ontologic în nucleul lor. Ca atare problema SCEPTICISMULUI nu apare niciodată.

Pentru Hegel, problema epistemică esențială nu este cum putem cunoaşte ceva, ci cum putem trece de la o perspectivă istorică parțială şi limitată la cunoaşterea absolută. Această trecere este necesară pentru că numai din perspectiva cunoaşterii absolute putem noi judeca validitatea pretențiilor la adevăr parțial, de vreme ce criteriul adevărului este în cele din urmă universalul sau capacitatea unui particular de a fi subsumat în sinteza universală a tuturor adevărurilor. Aici răspunsul lui Hegel dezvăluie diferențele dintre epistemologia continentală şi cea anglo-americană. Soluția sa este, nu o metodologie sau un set de procedee pe care le poate folosi un subiect cunoscător, de vreme ce nici o metodologie nu-ți poate permite să devii anistoric sau netributar unei perspective, ci soluția sa este mai degrabă istoria însăşi - mişcarea dialectică a Realului rațional în istorie prin revoluțiile sociale, reflecția filosofică şi dezvoltarea ulterioară a conştiinței. Punctul final şi totodată nivelul cel mai înalt al acestei conştiințe este atingerea cunoaşterii absolute, definită ca o sinteză atotcuprinzătoare a întregului.

Epistemologia MARXISTĂ oferă un punct de vedere materialist al perspectivei istorice, în care spiritul unei epoci exprimat în cunoaştere apare, în mod fundamental, din practicile economice. Şi în timp ce Hegel istoricizează categoriile lui Kant, Marx le politizează, conectându-le la interesele de clasă. Conceptul lui de IDEOLOGIE oferă o analiză a modului în care relațiile de putere influențează formarea opiniei, precum şi constituirea identităților şi experiența subiectivă. Însă, ca şi Hegel, Marx postulează un sfârşit al istoriei: prin lupta politică concretă, noi putem să exercităm controlul asupra condițiilor în care se produce cunoaşterea şi să dobândim o sinteză absolută care să implice, în mod simultan, dimensiuni politice, epistemice şi istorice.

La NIETZSCHE, ajungi pentru prima oară până la un perspectivism hegelian lipsit de un sfârşit absolut şi de o progresie dialectică. Pentru Nietzsche, cunoaşterea este din nou materială, dar acum este bazată mai mult pe dorință şi nevoi corporale decât pe munca socială. Perspectivele trebuie judecate nu sub aspectul relației lor cu absolutul, ci pe baza efectelor lor într-o anumită epocă. Posibilitatea existenței oricărui adevăr dincolo de unul atât de local, de pragmatic, devine o problemă la Nietzsche, de vreme ce nu există nici un tărâm noumenal, nici o sinteză istorică pentru a furniza un criteriu absolut de adjudecare a pretențiilor de adevăr concurente; cele ce au ajuns să fie numite adevăruri sunt pur şi simplu opinii ce au fost susținute atât de mult timp, încât le-am uitat genealogia. Cu aceasta, Nietzsche răstoarnă spusa Luminismului conform căreia adevărul este calea spre eliberare, sugerând că pretențiile de adevăr, în măsura în care sunt considerate absolute şi transistorice, distrug posibilitățile de dezbatere şi progres conceptual şi, astfel, mai

degrabă cauzează înapoierea şi suferința inutilă, decât să le atenueze. Nietzsche oscilează indecis între postularea pretențiilor de adevăr transistorice - cum ar fi pretenția sa despre voința de putere - şi un gen de nihilism epistemic ce pune în discuție nu doar posibilitatea adevărului, ci şi nevoia şi dorința adevărului. Dar probabil că ceea ce este mai important este că Nietzsche introduce ideea că adevărul e un gen de practică umană, o mişcare într-un joc ale cărui reguli sunt mai degrabă contingente, decât necesare. Evaluarea pretențiilor de adevăr ar trebui să fie bazată pe efectele lor strategice şi nu pe capacitatea lor de a reprezenta o realitate concepută ca fiind separată şi autonomă față de influența umană.

Pornind din acest punct, în secolul al douăzecilea s-au dezvoltat cinci mari orientări diferite în epistemologie: fenomenologia, teoria critică, hermeneutica, post-structuralismul şi feminismul. Sub anumite aspecte, FENOMENOLOGIA a revenit la proiectul cartezian de a pune între paranteze prejudecățile pentru a obține o conştientizare directă a ființei. Însă concepția carteziană obiectivistă asupra Realului este respinsă ca fiind ontică şi este înlocuită cu o concepție ontologică ce imaginează obiectul cunoaşterii în relația sa cu conştiința, respingând astfel o împărțire subiect/obiect. Obiectul cunoaşterii nu este un lucru în sine, ci este lucrul pentru mine şi experiența mea trăită (vezi ÎN SINE/PENTRU SINE). Sartre oferă o noțiune a lumii ca un sistem de obiecte în care sensurile şi valorile sunt organizate în lumina proiectului individual. Filosofia existențialistă a afirmat realitatea particularului asupra universalului, ceea ce a însemnat că criteriul de adevăr nu a mai pretins ca acesta să aibă capacitatea de a fi subsumat unui universal. Problema SUBIECTIVISMULUI, ce pare să implice acest lucru, a fost evitată prin reorientarea ontologiei adevărului dinspre ontic spre ontologic: dinspre obiectul lipsit de subiect spre experiența trăită şi spre o lume sartriană. Subiectivismul a putut fi evitat mai departe printr-o noțiune colectivă a subiectului, aşa cum a încercat Sartre să o dezvolte în opera sa târzie.

HERMENEUTICA filosofică poate fi văzută ca un companion epistemologic al fenomenologiei, în măsura în care continuă concentrarea pe inputul subiectiv în cunoaştere şi caută să înlăture separația subiect/obiect găsită atât în cartezianism, cât şi în pozitivism. De pildă, hermeneutica lui GADAMER explorează modul în care "orizontul" subiecților cunoscători, constituit din prejudecățile lor, situarea lor istorică şi tradiția lor conceptuală limitează şi totodată face posibilă înțelegerea. În viziunea lui, adevărul este un gen de proprietate emergentă a unei interacțiuni dialogice între cititor şi text, între subiectul cunoscător şi obiect, fiecare dintre acestea intrând în interacțiune cu un gen de orizont. Adevărul apare atunci când interacțiunea lor produce o fuziune. Un prim rezultat al acesteia este de a reorienta noțiunea de adevăr ca o proprietate a conținutului propozițional înspre un eveniment cu specificitate temporală.

Şcoala de la Frankfurt a oferit şi ea o critică a acelei ontologii a procesului de cunoaştere existentă în epistemologiile bazate pe cartezianism, dar ţinta principală a lui Adorno şi Horkheimer a fost ceea ce ei numeau raţiunea instrumentală şi credinţa luministă în legătura necesară dintre cunoaştere şi libertate. Raţiunea instrumentală are în vedere numai calculele referitoare la mijloace şi scopuri şi se declară pe ea însăşi ca fiind neutră din punct de vedere politic şi totuşi ca fiind cea mai bună cale către eliberare. Intuiţia principală a lui Adorno şi a lui Horkheimer a fost de a vedea poziţia obiectivistă ca întemeiată în dorinţa de stăpânire şi implicată în practicile de dominare din Vest. În opinia lui Horkheimer, în locul unei poziţii faţă de obiect distanţate, dezinteresate, care pur şi simplu serveşte la a ascunde valorile şi interesele subiectului cunoscător, noi ar trebui să ne considerăm tributari situărilor sociale şi să înţelegem realitatea ca un rezultat al interacţiunii dintre societate şi natură. În opinia lui Adorno, din interiorul dialecticii raţiunii luministe este simţită stringent nevoia unei critici imanente, negative, care va întrerupe confirmările circulare sistematice ale raţiunii instrumentale, va rearticula şi revigora idealurile luministe, şi prin aceasta va face să avanseze dialectica. Conceptul acestora de teorie critică era o continuare a criticii kantiene imanente a raţiunii, însă de această dată prin dezvăluirea conceptului de raţiune artificial constrâns sub influenţa producţiei comodităţii şi a elementelor ideologice şi nonraţionale ce servesc, în această epocă, strategiile justificării.

Proiectul lui Habermas, ca succesor legal al teoriei critice, era de a pune pe prim plan problemele de epistemologie ridicate de activitatea mişcării - în particular, natura bazei epistemice de care e nevoie pentru a justifica înseşi susţinerile teoreticienilor critici. El a respins posibilitatea unei raţiuni dezinteresate, dar a argumentat că interesele însele pot fi evaluate raţional. Dar principala sa operă a constat în a sugera un model nou, bazat pe comunicare, pentru evaluarea epistemică. Cercetarea are loc într-un context intersubiectiv în care scopul este înţeles mai bine ca un acord mutual, decât ca o cunoaştere a unui obiect. Aspectele pragmatice ale acestui context, cum ar fi relaţiile de putere dintre participanţi, sunt semnificative pentru validitatea epistemică a rezultatului său. Relaţiile de putere inegale pot inhiba inputul în discuţie al participanţilor, distorsionând astfel concluziile ce rezultă. Analiza lui Habermas include aici, în mod efectiv, consideraţii epistemologice şi politice. Aceasta oferă o nouă perspectivă asupra conceptului de ideologie al lui Marx, ca şi o nouă propunere pentru modul în care putem pune în practică proiectul luminist de dobândire a eliberării prin cunoaştere.

Dacă cele trei mişcări menţionate anterior au în comun o încercare de a dezvolta o nouă sinteză a subiectului şi obiectului, post-structuralismul ne face să revenim la un scepticism nietzscheean faţă de posibilitatea eliberării prin raţiune. Termenul post-structuralism se referă la un

ansamblu de scrieri apărute ca o reacție împotriva (dar, în unele privințe, ca o dezvoltare a) operei structuraliste a lui Saussure și a lui Lévi-Strauss. În timp ce fenomenologia era preocupată de ceea ce are loc în experiență, structuralismul era interesat de condițiile ce fac posibilă acea experiență. Se considera, în teorie, că aceste condiții există mai degrabă în relațiile structurale dintre constituenții experienței, decât în relațiile de referință dintre acei constituenți și o lume din afară. Post-structuralismul continuă această renunțare la referință ca prim criteriu al adevărului, dar respinge postularea structurilor universale și anistorice. Post-structuraliștii, deși sunt foarte disparați, sunt probabil uniți în opinia că sistemele de cunoaștere sunt, în cele din urmă, contingente și conectate intrinsec la relațiile de putere și la dorință. Ei sunt influențați în principal de Nietzsche în acest aspect, ca și în conceptualizarea adevărului ca un gen de practică lingvistică strategică.

În opinia lui Derrida, epistemologia vestică este logocentrică, în sensul că ea presupune neutralitatea și transparența cunoașterii și limbajului. Limbajul funcționează tocmai pentru că nu este transparent, pentru că reprimă acele elemente ce fac posibil înțelesul. Proiectul principal al lui Derrida a fost să dezvăluie modurile în care cunoașterea este dependentă de celălaltul ei. Opiniile sunt justificate sau validate din punct de vedere epistemic nu pentru că ele corespund unui semnificat transcendental sau unei realități dinafara ori din spatele textului, ci prin intermediul jocului mereu ambivalent și schimbător, amânat, al relaționărilor dintre elementele textuale. Astfel, justificarea este instabilă în mod inerent și, în cele din urmă, indecidabilă. Foucault a fost preocupat în mod similar de a dezvălui "inconștientul pozitiv (sau constitutiv) al cunoașterii", deși el teoretizează aceasta în primul rând în termeni de dorință și putere, decât în termeni de amânare nesfârșită a semnificației. Foucault subliniază mult mai mult decât Derrida nivelul materialității ce se manifestă în rețeaua de elemente ce produc cunoaștere, o materialitate implicând corpuri și plăceri și practici non-lingvistice alături de cele lingvistice.

Atât pentru Derrida, cât și pentru Foucault, rezultatul producerii cunoașterii este contingent și chiar arbitrar într-un sens epistemic. În viziunea lui Derrida, termenii binari prin care operează înțelesul sunt, în mod necesar, într-o relație de ierarhie, dar alegerea termenului care să fie dominant este în mod esențial arbitrară. Într-o modalitate asemănătoare, Foucault vede regimurile de adevăr ca fiind în aceeași măsură produsul întâmplării istorice, ca și al cauzelor identificabile. Dată fiind subdeterminarea rațiunilor și cauzelor epistemice, trebuie ca formarea opiniei, strategiile de justificare și epistemologiile însele să fie explicate, într-o măsură semnificativă, prin referire la forțe neraționale.

Este neclar cum înțelege post-structuralismul ADEVĂRUL. O posibilitate este de a construi o analiză de meta-nivel, în care întemeierea funcționează intern față de un discurs, dar în care tratarea post-structu-

ralistă a înseşi discursurilor are un statut epistemic diferit, prin operarea la un nivel diferit. Însă această poziție ar părea să se autocontrazică, în măsura în care acordă discursurilor post-structuraliste un grad de transparență despre care acestea susțin că este imposibil. O altă opțiune este de a vedea adevărul ca fiind doar un gen de atribuire validantă, dar redundantă, similar cu viziunea lui Tarski. Însă post-structuraliştii tind să vadă adevărul ca fiind mai independent, ca imprimând un gen de dominație conceptuală, o pretenție de hegemonie şi producând o reducere a mişcărilor discursive conflictuale. Aceasta sugerează că adevărul este un gen de strategie în interiorul unui joc de limbaj şi că adevăratul, în calitate de criteriu de întemeiere, este judecat mai degrabă în termenii efectelor sale strategice sau ai configurației de posibilități pe care o face posibilă o afirmație, decât în funcție de corespondența cu un teritoriu nelingvistic. Această prezentare strategică despre adevăr este poziția cel mai des adoptată de către post-structuraliști, prin care în acelaşi timp oferă o relatare a modului în care adevărul operează în discurs şi explică statutul propriilor lor susțineri.

Filosofia feministă franceză a dezvoltat totuşi o altă abordare a construcției cunoaşterii, pornind din acest punct. Irigaray sugerează că există o relație de izomorfism între condițiile de validitate şi prezumțiile a priori ale cunoaşterii vestice, pe de o parte, şi subiectivitatea masculină, pe de altă parte. Impulsul de a dobândi cunoaştere non-failibilă dintr-o poziție care este ea însăşi concepută ca dezinteresată e o dorință pentru un gen de stăpânire care e, în mod esențial, falică. Iar critica post-structuralistă a logocentrismului a fost şi ea, în mare măsură, caracterizată prin orbire de gen (miopie a naturii sexuale particulare), total neatentă la masculinitatea aparținând atât intereselor implicate, cât şi stilului linear de producere a cunoaşterii în Vest. Puterea şi dorința, pe care post-structuraliştii le consideră a fi formative în cunoaştere, nu sunt neutre din punct de vedere sexual, ci masculine.

Astfel, epistemologia continentală este un teren eterogen şi totuşi, următoarea listă a asemănărilor de familie din acest teren se poate dovedi utilă:

1. Există o respingere generală a încadrării CARTEZIENE a epistemologiei ca fiind preocupată de scepticism şi de prezicerea unui criteriu accesibil de întemeiere, pe care opinentul îl poate folosi pentru a îmbunătăți statutul epistemic al opiniilor lor.

2. Există o întoarcere de la concentrarea asupra conținutului propozițional şi asupra statutului reprezentațional şi referențial al susținerilor, înspre relaționările lor.

3. Conectată cu aceasta, ontologia cunoaşterii trece de la un subiect şi un obiect separate, unde lumea obiect este stabilită ca fiind transcendentă față de subiectivitate, către o "lume trăită", un teritoriu dialogic intersubiectiv sau o lume construită discursiv.

4. Prezumțiile despre puterea și neutralitatea rațiunii sunt înlocuite cu o critică a rațiunii ca fiind ideologică, dominatoare și limitată, precum și cu o atenție acordată forțelor inconștiente, iraționale ce se manifestată în formarea opiniei.

5. Adevărul este reconceptualizat ca fiind perspectival, istoric, indexat unui context spațio-temporal și plurivalent.

6. O primă preocupare este pentru politica adevărului: care este relația între cunoaștere și eliberare? Care sunt relațiile de putere ale producerii cunoașterii în societatea noastră? Și cum sunt conectate cu masculinitatea semnele întemeierii epistemice și ontologiile adevărului?

Vezi și MOARTEA EPISTEMOLOGIEI; EPOCHE; EPISTEMOLOGIA FEMINISTĂ; HEGEL; ISTORICISM; HUSSERL; ÎN SINE/PENTRU SINE; NIETZSCHE.

BIBLIOGRAFIE

(Titlurile marcate cu asterisc conțin informație suplimentară în legătură cu acest subiect)

Adorno, T. și Horkheimer, M., *Dialectic of Enlightenment*, Continuum, New York, 1987, trad. J. Cumming.

Baynes, K., Bohman, J. și McCarthy, T. ed., *After Philosophy: End or Transformation*, MIT Press, Cambridge, MA, 1987.*

Bernstein, R., *Beyond Objectivism and Relativism*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

Dreyfus, H. și Rabinow, P., *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, a doua ed., University of Chicago Press, Chicago, 1983.

Grosz, E., *Sexual Subversion: Three French Feminists*, Allen and Unwin, Sydney, 1989.*

Heidegger, M., *Being and Time*, Harper and Row, New York, 1962, trad. J. Macquarrie.

Horkheimer, M., *Critical Theory*, Continuum, New York, 1972, trad. M. J. O'Connell.

Irigaray, L., *Speculum of the Other Women*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1985, trad. G. Gill.

Lyotard, J.-F., *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1985, trad. G. Bennington și B. Massumi.

Megill, A., *Prophets of Extremity*, University of California Press, Berkeley, 1985.

Rorty, R., *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

Rouse, J., *Knowledge and Power*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1987.

Sartre, J.-P., *Being and Nothingness*, Simon and Schuster, New York, 1956, trad. H. Barnes.

LINDA ALCOFF [C.Ș.]

epistemologia convingerilor religioase

Cel puțin două mari grupe de probleme pot fi tratate pe drept cuvânt la această rubrică. În primul rând, există un ansamblu de probleme în linii mari teologice referitoare la relația dintre credință (faith) și rațiune, dintre ceea ce cunoaștem prin intermediul rațiunii (într-un sens larg al termenului) și ceea ce cunoaștem prin intermediul credinței. Numesc aceste probleme teologice, întrucât, desigur, numai cine crede că acest lucru numit „credință" există cu adevărat și crede că putem realmente cunoaște ceva prin intermediul ei va fi interesat de ele. În al doilea rând, există un alt întreg ansamblu de probleme de genul: dacă și în ce măsură convingerile religioase prezintă vreo garanție, sunt justificate sau au un statut epistemic pozitiv? Mă voi concentra în cele ce urmează asupra acestei a doua grupe de probleme.

Ni se spune că epistemologia este o teorie a cunoașterii. Scopul ei este să discearnă și să explice acel aspect calitativ sau cantitativ, a cărui prezență este suficientă pentru a distinge cunoașterea de simpla convingere (belief) adevărată. Ne trebuie un nume pentru acest aspect, oricare ar fi el; să-l numim „garanție" (warrant). Din acest punct de vedere, epistemologia convingerilor religioase trebuie să se centreze asupra întrebării: prezintă convingerile religioase vreo garanție? Iar dacă da, atunci cât de sigură este aceasta și de unde provine ea? În fapt însă, discuțiile epistemologice cu privire la convingerile religioase au avut tendința - cel puțin în civilizația occidentală (îndeosebi în lumea anglo-saxonă) și de la Iluminism încoace - să se concentreze *nu* asupra problemei garanției convingerilor religioase, ci asupra problemei: sunt ele justificate? Mai exact, au tins să se concentreze asupra problemei: se bucură convingerea teistă (convingerea că există o persoană asemenea Dumnezeului creștinismului, iudaismului și islamismului tradițional: o persoană spirituală atotputernică, atotcunoscătoare, pe deplin binevoitoare și iubitoare, care a creat lumea) de acea proprietate, adică este ea justificată? Aceasta a fost considerată întrebarea cheie, ea fiind adesea pusă și sub forma: este convingerea teistă rațională sau rațional acceptabilă? Mai mult, maniera tipică de abordare a acestei probleme a fost aceea a discutării unor argumente în favoarea și împotriva existenței lui Dumnezeu. În favoarea ei, s-au invocat tradiționalele dovezi sau argumente teiste: cel ontologic, cel cosmologic și cel teleologic, pentru a folosi termenii lui Kant. În tabăra opusă, antiteistă, principalul argument este cel bazat pe existența răului: nu este posibil sau, cel puțin, nu este probabil să existe o asemenea persoană ca Dumnezeu, dacă ținem cont de toată durerea, suferința și răul pe care le întâlnim în lume. Acest argument este însoțit de argumente subsidiare, cum ar fi acela că însuși conceptul de Dumnezeu este incoerent (deoarece, de exemplu, e imposibil să existe o persoană lipsită de corp) sau tezele freudiene și marxiste potrivit cărora

convingerile religioase se nasc dintr-un fel de amplificare a unor atribute umane, considerate de noi importante şi proiectarea acestora în ceruri.

Dar de ce s-a centrat discuţia mai degrabă asupra justificării decât asupra garanţiei? Şi ce anume exact înseamnă a fi justificat? Şi de ce discutarea justificării convingerii teiste s-a concentrat atât de mult asupra argumentelor în favoarea şi împotriva existenţei lui Dumnezeu?

Cât priveşte prima întrebare, îi putem ghici răspunsul de îndată ce înţelegem că tradiţia epistemologică dominantă în filosofia occidentală modernă a tins să identifice garanţia cu justificarea. Dintr-o asemenea perspectivă, garanţia, ceea ce distinge cunoaşterea de simpla convingere adevărată, este justificarea şi nimic altceva. Într-adevăr, până nu de mult teoria „Convingere Adevărată şi Justificată" a cunoaşterii – teoria potrivit căreia cunoaşterea este o convingere adevărată şi justificată – era privită ca o adevărată dogmă. Conform acestei concepţii, cunoaşterea este o convingere adevărată şi justificată; prin urmare, oricare dintre convingerile tale prezintă garanţie pentru tine dacă şi numai dacă eşti justificat să o susţii.

Dar ce este justificarea? Ce înseamnă a fi justificat să susţii o convingere? Pentru a înţelege care ar trebui să fie răspunsul, trebuie să ne reîntoarcem la cei doi mari fondatori ai epistemologiei occidentale, René DESCARTES şi (mai ales) John LOCKE. Primul lucru de remarcat este că, în concepţia lui Descartes şi Locke, există datorii (sau obligaţii sau cerinţe) epistemice (sau intelectuale). Astfel, Locke afirmă:

... credinţa nu este altceva decât asentimentul ferm al minţii; şi dacă controlăm acest asentiment, aşa cum este datoria noastră, nu-l putem acorda vreunui lucru decât pe bună dreptate şi, astfel, el nu poate fi contrar raţiunii. Acela care crede fără să aibă vreun motiv să creadă, poate că este îndrăgostit de propriile sale închipuiri, dar prin aceasta el nu caută nici adevărul aşa cum ar trebui, nici nu dă ascultarea cuvenită creatorului său, care a voit ca el să folosească facultăţile de discernământ pe care i le-a dat pentru a-l păzi de greşeală şi eroare. Acela care nu purcede astfel din toate puterile sale nu este pe calea dreaptă decât mulţumită norocului, cu toate că găseşte câteodată adevărul şi nu ştiu dacă norocul accidentului scuză neregularitatea procedeului. Cel puţin este sigur că el trebuie să fie răspunzător de orice greşeală în care cade. Pe câtă vreme acela care foloseşte inteligenţa şi facultăţile date de Dumnezeu şi caută sincer să descopere adevărul cu aceste ajutoare şi facultăţi, poate să aibă această satisfacţie făcându-şi datoria ca o creatură raţională, căci, chiar dacă nu găseşte adevărul, el nu va fi lipsit de răsplată. Căci acela îşi foloseşte bine asentimentul şi-l dă atunci când trebuie, care crede sau nu crede decât ceea ce-l povăţuieşte raţiunea în orice împrejurare sau cu privire la orice lucru. Acela care procedează altfel îşi înfrânge propria lui inteligenţă şi se foloseşte greşit de facultăţile ce i-au fost date... (*Eseu asupra intelectului*

omenesc, IV.17.24; traducere de Teodor Voiculescu, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1961 - vol. II, p. 298)

Creaturile raţionale, creaturile dotate cu raţiune, creaturile capabile să creadă nişte propoziţii (sau să nu le creadă, sau să adopte o poziţie agnostică în privinţa lor), afirmă Locke, au datorii şi obligaţii referitoare la ce cred sau acceptă ca adevărat. Nucleul central al noţiunii de „justificare“ (după cum indică etimologia termenului) este acesta: eşti justificat să faci ceva sau să te porţi într-un anume fel, dacă nu te faci vinovat astfel de comiterea vreunui rău şi nu eşti, prin urmare, pasibil de a fi blamat sau condamnat. Eşti justificat deci, dacă nu ai violat nici o datorie sau obligaţie, dacă te-ai conformat cerinţelor relevante, dacă eşti în drepturile tale. A fi justificat să crezi ceva înseamnă deci a avea tot dreptul să crezi acel lucru, a nu face nimic incorect crezând în acest fel, a nu-ţi bate joc de nici o datorie, a-ţi îndeplini datoriile şi obligaţiile epistemice. Acest mod de a concepe justificarea a fost modul dominant de a concepe justificarea şi el este reprezentat de filosofi contemporani importanţi. Roderick CHISHOLM, de exemplu (unul dintre cei mai distinşi epistemologi ai secolului XX), prezintă explicit justificarea în termeni de datorie epistemică în lucrările sale mai vechi (Chisholm, 1977, p. 14; 1982, p. 7).

Prin urmare, una dintre cele mai importante (dacă nu cea mai importantă) probleme epistemologice referitoare la convingerile religioase a fost aceea dacă aceste convingeri în general şi, în particular, convingerea teistă, sunt sau nu justificate. Iar maniera tradiţională de abordare a ei a fost aceea de a analiza argumentele în favoarea şi împotriva teismului. De ce s-a pus accentul pe aceste argumente? Un argument este un mod de a-ţi dispune dovezile propoziţionale (propositional evidence) - temeiurile conţinute în celelalte propoziţii pe care le crezi adevărate - astfel încât să susţii sau să combaţi o propoziţie dată. Iar temeiul accentului pus pe argumente este supoziţia potrivit căreia convingerea teistă este justificată dacă şi numai dacă există suficiente temeiuri propoziţionale care să o susţină. Dacă nu există prea multe asemenea temeiuri, nu e justificat să accepţi teismul. Mai exact, dacă accepţi convingerea teistă fără a avea temeiuri propoziţionale care să o susţină, îţi încalci datoria ta epistemică şi nu ai deci nici o justificare să o accepţi. Astfel, W. K. Clifford (acel „încântător enfant terrible“, cum îl numeşte William James) proclamă solemn că „întotdeauna, oriunde şi pentru oricine, este greşit să creadă ceva în absenţa unor temeiuri suficiente“ - aceasta este numai o voce, cea mai stridentă, dintr-un numeros cor care clamează că avem datoria intelectuală de a nu crede în Dumnezeu decât dacă dispunem de temeiuri propoziţionale în favoarea acestei convingeri. (Alţi membri ai acestui cor: Sigmund Freud, Brand Blanshard, H. H. Price, Bertrand Russell şi Michael Scriven.)

Cum se face însă că justificarea convingerii teiste ajunge să fie identificată cu prezența unor temeiuri propoziționale care să o susțină? Justificarea ține de faptul de a fi nevinovat, de a-ți fi făcut datoria (datoria epistemică în acest context); ce anume are asta de-a face cu prezența unor temeiuri propoziționale?

Din nou, răspunsul poate fi găsit la Descartes și, mai ales, la Locke. Convingerile noastre au proprietatea de a fi justificate atunci când, în formarea și susținerea lor, ne conformăm datoriilor și obligațiilor noastre epistemice. Dar o datorie epistemică esențială este, după Locke, următoarea: să crezi o propoziție doar în măsura în care ea apare ca probabilă în lumina cunoștințelor tale certe. Și ce propoziții sunt certe? În primul rând (după Descartes și Locke), propozițiile referitoare la experiențele tale nemijlocite: că ai o ușoară durere de cap sau că ți se pare că vezi ceva roșu; iar, în al doilea rând, propozițiile evidente prin ele însele: propoziții adevărate în mod necesar, atât de evidente încât e imposibil să le gândești fără a vedea imediat că ele trebuie să fie adevărate. (Exemple în acest sens ar fi propozițiile aritmetice și logice simple, ca și propoziții de genul: „Întregul este cel puțin la fel de mare ca și partea", „Roșul e o culoare" sau „Orice există are niște proprietăți".) Aceste două categorii de propoziții sunt certe. Cât le privește pe celelalte, ești justificat să crezi vreuna din ele doar în măsura în care ea apare ca probabilă în lumina cunoștințelor tale certe. Potrivit lui Locke, așadar și potrivit întregii tradiții FUNDAȚIONISTE moderne inițiate de Locke și Descartes (tradiție care, până nu de mult, a dominat gândirea occidentală în acest domeniu), ai datoria să nu accepți o propoziție decât dacă este certă sau probabilă în lumina altor cunoștințe certe.

În contextul de față, așadar, supoziția lockeană esențială este aceea că există o datorie epistemică de a nu accepta convingerea teistă decât dacă ea apare ca probabilă în lumina cunoștințelor certe de care dispunem; în consecință, convingerea teistă este justificată numai dacă existența lui Dumnezeu apare ca probabilă în lumina a ceea ce este cert. Locke nu aduce argumente în favoarea acestei propoziții, ci pur și simplu o proclamă. Iar majoritatea discuțiilor epistemologice referitoare la convingerea teistă n-au făcut decât să-l urmeze, acceptând această presupoziție, ceea ce ne permite să înțelegem de ce aceste discuții au tins să se concentreze asupra argumentelor în favoarea și împotriva teismului: din această perspectivă, convingerea teistă este justificată numai dacă apare ca probabilă în lumina a ceea ce este cert și cel mai bun mod de a arăta acest lucru este de a oferi argumente în favoarea ei bazate pe premise certe (sau care par suficient de probabile în lumina a ceea ce este cert).

Această abordare a epistemologiei convingerilor religioase se confruntă cu cel puțin trei probleme importante. În primul rând, argumentelor teiste li s-au impus în mod curent standarde absurd de exigente (o

parte din responsabilitatea pentru acest lucru revine, poate și unora dintre cei care, elaborând aceste argumente, au pretins că ele ar constitui niște demonstrații absolut riguroase). Ca și cum un bun argument teist ar trebui să se deruleze, cu o serenitate maiestuoasă, de la niște premise evidente prin ele însele, cu ajutorul unor forme de argumentare a căror validitate este la fel de evidentă, către concluzie. Nu-i de mirare că nici unul sau puține dintre argumentele teiste satisfac acest standard atât de elevat. Mai ales dacă ținem cont că aproape nici un argument filosofic, de orice fel, nu-l satisface. (Gândiți-vă la argumentul dumneavoastră filosofic favorit: chiar pornește de la premise evidente prin ele însele și își atinge concluzia cu ajutorul unor forme de argumentare a căror validitate este la fel de evidentă?)În al doilea rând, atenția s-a concentrat în cea mai mare parte asupra a trei argumente teiste tradiționale: cel ontologic, cel cosmologic și cel teleologic (pentru a folosi clasificarea kantiană). În realitate, există multe alte asemenea argumente bune: argumente pe baza naturii funcției proprii sau pe baza naturii propozițiilor, numerelor și mulțimilor. Există argumente bazate pe intenționalitate, pe condiționalele contrafactuale, pe confluența credibilității (reliability) epistemice cu justificarea epistemică, pe referință, simplitate, intuiție sau iubire. Există argumente bazate pe culori și mirosuri, pe miracole, pe joc și desfătare, pe moralitate, pe frumusețe sau pe sensul vieții. Există chiar și un argument teist bazat pe existența răului.

Există însă și o a treia problemă, care este mai dificilă. Potrivit presupoziției de bază, convingerea teistă este justificată numai dacă este sau se poate arăta că este probabilă în lumina unui ansamblu de temeiuri sau propoziții - acelea, poate, care sunt evidente prin ele însele sau care se referă la propria noastră viață mentală, așa cum credea Locke. Este însă oare adevărată această presupoziție? Se pleacă de la ideea potrivit căreia convingerea teistă seamănă foarte mult cu o ipoteză științifică: este acceptabilă dacă și numai dacă o cantitate adecvată de temeiuri propoziționale poate fi adusă în sprijinul ei. Dar de ce ar trebui să credem așa ceva? Poate că teoria relativității sau teoria evoluționistă sunt într-o asemenea situație: o astfel de teorie a fost inventată pentru a explica fenomenele, iar succesul ei în această privință reprezintă singura ei garanție. Alte convingeri - de exemplu, cele privind fapte trecute, păstrate în MEMORIE (memory beliefs), convingerea că există și ALTE MINȚI - nu sunt însă la fel; nu sunt deloc niște ipoteze și nu sunt acceptate datorită virtuților lor explicative. Sunt mai degrabă propozițiile de la care plecăm atunci când încercăm să aducem temeiuri în sprijinul unei ipoteze. De ce să presupunem atunci că convingerea teistă, credința în Dumnezeu, seamănă mai mult în această privință cu o ipoteză științifică decât, să zicem, cu o convingere privind fapte trecute, păstrate în memorie? De ce să credem că justificarea convingerii teiste depinde de relația de demonstrabilitate (evidential relation) în care se află ea cu celelalte lucruri pe

care le credem? Potrivit lui Locke și începuturilor acestei tradiții, răspunsul este pentru că avem datoria să nu ne dăm asentimentul unei propoziții decât dacă ea apare ca probabilă în lumina cunoștințelor noastre certe. Există însă cu adevărat o asemenea datorie? Nimeni nu a reușit să arate că, să zicem, convingerea că există alte minți sau că a existat un trecut este probabilă în lumina cunoștințelor noastre certe. Să presupunem că nu e: rezultă de aici că trăim într-un păcat epistemic dacă credem că există alte minți? Sau că există un trecut?

Orice doctrină care afirmă existența unor datorii de genul „Nu crede p decât dacă ea apare ca probabilă în lumina cunoștințelor tale certe" suscită semne serioase de întrebare. În primul rând, dacă aceasta e o datorie, e una pe care pot să o respect? Marea majoritate a convingerilor mele nu le pot controla; cu siguranță, nu le pot controla în mod direct. Sunt convins că a existat un trecut și că există și alți oameni. Chiar dacă, raportate la cunoștințele mele certe, aceste convingeri nu sunt probabile (și chiar dacă ajung să aflu asta), nu aș putea să renunț la ele. În realitate, nu depinde deloc de mine dacă le accept sau nu; nu mă pot împiedica să le accept, tot așa cum nu mă pot împiedica să mă conformez legii gravitației. În al doilea rând, există realmente vreun temei pentru a crede că am într-adevăr o asemenea datorie? Aproape toată lumea admite existența unor datorii precum a nu comite cruzimi gratuite, a-ți îngriji copiii și părinții în vârstă ș.a.m.d. Părem noi însă să admitem în egală măsură datoria de a nu crede ceea ce nu este probabil în lumina certitudinilor noastre (sau nu ni se pare că ar putea fi probabil)? Nu prea pare să fie așa. Însă chiar dacă e așa, e greu de înțeles de ce, pentru a fi justificat să crezi în Dumnezeu, e nevoie ca existența lui Dumnezeu să fie probabilă prin raportare la un anume ansamblu de dovezi, cum ar fi mulțimea propozițiilor certe pentru tine. Convingerea teistă este, poate, ea însăși o convingere esențialmente de bază, adică de așa natură încât ești perfect justificat să o accepți fără să mai ai nevoie să o dovedești pe baza celorlalte propoziții pe care le crezi.

Dacă luăm, prin urmare, justificarea în sensul ei etimologic originar, avem toate motivele să ne îndoim că ești justificat să ai o convingere teistă doar dacă dispui de dovezi în favoarea ei. Desigur, termenul „justificare" a suferit diverse extinderi prin analogie în operele a diverși filosofi, fiind folosit pentru a desemna diverse proprietăți diferite de justificarea în sens etimologic, dar legate de aceasta prin analogie. Astfel, termenul este folosit uneori pentru a desemna chiar temeiurile (v. DOVADĂ) propoziționale: a spune că o convingere este justificată în ochii cuiva înseamnă a spune că el dispune de temeiuri propoziționale (sau de suficiente temeiuri propoziționale) în favoarea acesteia. În această interpretare însă, problema justificării convingerii teiste își pierde o parte din interes, întrucât nu e clar (dată fiind această utilizare a termenului) ce ar fi în neregulă în a avea convingeri nejustificate în acest sens. Nu

dispunem, poate, de temeiuri propoziționale nici pentru convingerile noastre despre fapte trecute, dar, chiar și dacă ar fi așa, asta nu ar reprezenta un vot de blam pentru ele și nu ar sugera că e ceva greșit în a le avea.

Un alt mod de a concepe justificarea (adoptat de Chisholm în lucrările sale mai recente), bazat tot pe o analogie, este de a o privi pur și simplu ca pe o relație de potrivire între o propoziție dată și baza epistemică a subiectului cunoscător, bază ce include celelalte lucruri crezute de acesta, ca și propria sa experiență. Poate că acesta e modul în care trebuie să concepem justificarea. Dar atunci nu mai e deloc evident că putem atribui convingerii teiste proprietatea de a fi justificată numai dacă este probabilă prin raportare la un ansamblu de dovezi. Din nou, e posibil ca ea să semene în această privință cu convingerile despre fapte trecute.

Să recapitulăm: tradiția occidentală dominantă a fost înclinată să identifice garanția cu justificarea, să o conceapă pe aceasta din urmă în termeni de datorie și de îndeplinire a unei obligații și, ca urmare, să presupună că există o datorie epistemică de a nu crede în Dumnezeu decât dacă dispui de bune temeiuri propoziționale în favoarea existenței lui Dumnezeu. Ca urmare, discuțiile epistemologice în jurul convingerii teiste s-au concentrat asupra temeiurilor propoziționale în favoarea și împotriva acestei convingeri, adică asupra argumentelor în favoarea și împotriva ei. Există însă temeiuri foarte bune pentru a ne îndoi de existența unor datorii epistemice de genul invocat aici de această tradiție.

Și e posibil ca identificarea garanției cu justificarea să fi fost din capul locului o greșeală. Convingerile unui nebun care se crede Napoleon nu prezintă decât o slabă garanție, însă problema lui în acest caz nu este neapărat neglijarea datoriei epistemice. El e în dificultate, dar nu, sau nu neapărat din cauză că nu și-a îndeplinit o datorie epistemică. Poate că el face tot îi stă în puteri (din punct de vedere epistemic), poate că se achită in excelsis de datoria sa epistemică, dar nebunia sa face ca opiniile lui să nu prezinte prea multă garanție. Lipsa garanției nu înseamnă, în cazul lui, o lipsă de justificare, adică o neîndeplinire a datoriei epistemice. Așa că a avea garanție și a fi justificat din punct de vedere epistemic nu înseamnă câtuși de puțin unul și același lucru. Un alt exemplu: să presupunem (pentru a folosi o versiune faimoasă în secolul XX a exemplului lui Descartes cu demonul cel rău) că eu am fost capturat de niște super-savanți de pe Alpha Centauri în vederea unui experiment cognitiv - ei îmi extrag creierul, îl mențin artificial în viață într-o cuvă cu substanțe nutritive și, grație tehnologiei lor avansate, îmi induc acele convingeri pe care aș fi putut să le am dacă mi-aș fi continuat viața în mod obișnuit. Convingerile mele nu vor prezenta atunci prea multă garanție, dar asta s-ar întâmpla din cauză că nu mi-am făcut datoria epistemică? Greu de crezut.

Ca urmare a acestor dificultăți și a altora, un nou mod, externalist, de a concepe cunoașterea și-a făcut apariția în epistemologia de dată mai recentă (vezi EXTERNALISM / INTERNALISM). Sau, poate, ar trebui să spunem că a reapărut, căci curentele dominante în epistemologia anterioară epocii Luminilor erau, de fapt, externaliste. Potrivit acestei concepții externaliste, garanția nu ține de împlinirea datoriei sau de orice altceva la care subiectul cunoscător să aibă un acces cognitiv privilegiat (așa cum are la ceea ce e legat de propriile sale experiențe și la răspunsul la întrebarea: fac tot ce-mi stă în puteri pentru a mă achita de datoria mea epistemică?). Garanția ține mai curând de factori „externi" agentului epistemic, ca de exemplu: sunt obținute convingerile sale printr-un mecanism cognitiv demn de încredere? Reprezintă ele produsul unei funcționări adecvate a facultăților epistemice într-un mediu epistemic adecvat?

Ce ar fi de zis despre epistemologia convingerii teiste în această perspectivă mai curând externalistă (care reia tradiția într-o manieră mai lesne de acceptat, fiind în același timp tentantă prin actualitatea ei)? Cred că, în primul rând, trebuie să înțelegem că problema ontologică (Există oare o asemenea persoană precum Dumnezeu?) este anterioară într-un fel problemei epistemologice privind garanția convingerii teiste. E normal să gândim că, dacă într-adevăr am fost creați de Dumnezeu, atunci procesele cognitive care duc la credința în Dumnezeu sunt într-adevăr demne de încredere din punctul de vedere al convingerilor cărora le dau naștere; dacă într-adevăr Dumnezeu ne-a creat pe noi oamenii, atunci, fără îndoială, facultățile cognitive care dau naștere credinței în Dumnezeu funcționează adecvat într-un mediu prielnic din punct de vedere epistemic. Pe de altă parte, dacă nu există o asemenea persoană precum Dumnezeu, dacă convingerea teistă e doar un fel de iluzie, atunci lucrurile sunt mult mai puțin clare. Atunci, fără îndoială, credința în Dumnezeu este, în esență, produsul unei înclinații de a lua dorințele drept realitate sau a cine știe cărui alt proces cognitiv neorientat către adevăr. Ea va prezenta, astfel, o slabă garanție sau nici una. Iar credința în Dumnezeu întemeiată pe argumente va avea același statut ca și credința în niște teorii filosofice false întemeiată pe argumente - prezintă astfel de credințe vreo garanție? Mai exact, ar prezenta ele vreo garanție dacă teoriile externaliste cu privire la garanție, menționate mai sus, sunt adevărate? Nu e ușor de spus.

În orice caz, maniera obișnuită de a discuta problemele epistemologice legate de convingerea teistă - bazată pe credința că ele pot fi discutate cu folos independent de problema ontologică: este sau nu teismul adevărat? - este eronată. Cele două chestiuni sunt intim legate una de cealaltă.

Vezi și CREDINȚA ÎN / CREDINȚA CĂ; VIRTUȚI EPISTEMICE; ETICĂ ȘI EPISTEMOLOGIE; EPISTEMOLOGIA VIRTUȚII.

BIBLIOGRAFIE

Alston, William P.: *Perceiving God,* Cornell University Press, Ithaca (NY),1992.
Blanshard, Brand:, Allen and Unwin, Londra, 1974.
Chisholm, Roderick: *Theory of Knowledge,* Prentice-Hall, New York, 1966 - ed. 1, 1977 - ed. a 2-a.
Chisholm, Roderick: *The Foundation of Knowing,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.
Clifford, William K.: "The ethics of belief", în *Lectures and Essays,* Macmillan, Londra, 1879.
Freud, Sigmund: *The Future of an Illusion,* W. W. Norton & Co, New York, 1961 (prima ediție germană: 1927).
Mackie, John: *The Miracle of Theism,* Oxford University Press, Oxford, 1982.
Mavrodes, George: *Belief in God; a Study in the Epistemology of Religion,* Random House, New York, 1970.
Plantinga, A. și N. Wolterstorff (ed.): *Faith and Rationality,* University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983.
Price, Henry H.: *Belief,* George Allen & Unwin, Londra, 1969.
Russell, Bertrand: *A History of Western Philosophy,* Simon & Schuster, New York, 1945.
Scriven, Michael: *Primary Philosophy,* McGraw-Hill, New York, 1966.

ALVIN PLANTINGA [D.B.]

epistemologia indiană

Sinonimul sanskrit pentru „cogniție" este „jńana", iar pentru „cunoaștere" este „prama". Așa cum este de așteptat, „jńana" se aplică la toate stările cognitive, incluzând cognițiile adevărate și false, ca și îndoiala (samšaya) și simpla gândire conceptuală (kalpana). Prama se limitează la cogniția adevărată. În tradiția indiană, teoriile cunoașterii sunt preocupate (1) de cogniții în general, (2) în mod specific, de cogniții adevărate și (3) de cogniții false. Substantivul abstract „adevăr" se traduce prin „pramatva" și, de asemeni, prin „pramanya". Cauza instrumentală a unei cogniții adevărate este numită „pramana". O teorie pramana este una ce teoretizează despre modurile (cauzale) prin care sunt dobândite cognițiile adevărate, iar adevărul lor cere să fie validat.

În India, teoriile pramana par să fi luat ființă pentru a răspunde tendințelor sceptice aflate în formare. Sanjaya (prebudist) a ridicat întrebări sceptice despre opiniile religioase, etice și escatologice. Nagarjuna (secolul al doilea, AD) a pus în discuție chiar fundamentele distincției dintre mijloacele cogniției adevărate și obiectele unei asemenea cogniții. Mai târziu - la momentul la care teoriile pramana se dezvoltaseră considerabil - aceste argumente sceptice au fost întărite și făcute mai

incisive de către Jayarasi (secolul al optulea, AD) şi Śri Harşa (secolul al unsprezecelea, AD). Pentru a arăta că nu merg definiţiile cunoaşterii în termenii corespondenţei sau în termenii lanţurilor cauzale adecvate, Śri Harşa citează cazuri precum: bănuiala norocoasă a unui jucător de jocuri de noroc, o concluzie adevărată derivată din premise false (confundând o coloană de praf cu fumul, cineva inferă prezenţa focului, care chiar se întâmplă să fie acolo) sau inferenţa corectă că animalul de acolo este un taur, pornind de la observarea coarnelor sale, când adevăratele coarne ale animalului au fost tăiate şi înlocuite cu imitaţii.

Epistemologii indieni au pus anumite întrebări standard. Aceste întrebări pot fi împărţite în două grupe: A - întrebări ce vizează orice episod sau stare cognitivă şi B - întrebări ce vizează acele cogniţii care au o valoare de adevăr.

A. În legătură cu orice episod sau stare cognitivă (indiferent de valoarea sa de adevăr), au fost puse două întrebări principale, fără a lua în considerare întrebările ontologice privind modul de a fi al cogniţiilor (de exemplu, sunt ele substanţe, calităţi sau acţiuni?): (1) cogniţiile au o formă („akara") care le este intrinsecă sau sunt lipsite de formă, în mod intrinsec, derivându-şi forma aparentă („albastru", „galben" etc.) din obiectele lor? şi (2) cogniţiile însele sunt cunoscute exact în momentul ocurenţei lor sau sunt doar ulterior cunoscute printr-o altă cogniţie? În privinţa întrebării (1), budiştii au apărat teza potrivit căreia cogniţia „Acesta este albastru" are într-adevăr „albastru" ca formă a sa (sau conţinut al său), în timp ce filosofii Nyaya au argumentat că „Acesta este albastru" este o cogniţie lipsită ea însăşi de formă, este doar despre un lucru albastru, care se află în afară, în lume. Totuşi, conform cu Nyaya, deşi cogniţia albastrului nu este ea însăşi albastră şi nu are „albastru" drept o formă reală, analiza logică a sa reclamă clarificarea conţinuturilor sale intenţionale, numite calificanţii[1] săi (prakarata), care într-adevăr constituie conţinutul său logic total. Astfel, cogniţia exprimată în propoziţia „Acesta este albastru" are un conţinut-calificandum[2], „acesta", care este determinat printr-un conţinut-calificant[3], „proprietatea de a fi acesta"[4] şi încă un conţinut-calificandum, „albastru", care este, iarăşi, determinat printr-un conţiunt-calificant, „albăstrimea". În general, în viziunea Nyaya, o cogniţie trebuie să aibă un conţinut care nu este exprimat lingvistic (în exemplul anterior, „a fi acesta" şi „a fi albastru" nu sunt) şi trebuie să aibă un conţinut care este doar un calificandum, nu şi un calificant (în exemplul anterior, „acesta" este un astfel de

1 Engl.: qualifiers (N.t.)

2 Engl.: qualificandum-content (N.t.)

3 Engl.: qualifier-content (N.t.)

4 Engl.: thisness. O altă variantă existentă în literatura românească este „acestitate". (N.t.)

conținut). În ce privește problema (2), budiștii, adepții Prabhakara Mimamsa si adepții Vedanta au insistat în mod asemănător - depășind diferențele dintre ei - că o cogniție este totdeauna autorevelatoare (svaprakasa); ea este cunoscută prin simpla ei prezență, astfel încât nu există niciodată cazul în care eu cunosc ceva, dar nu cunosc că cunosc (vezi TEZA KK). Nyaya a aparat teza opusă, conform căreia, dacă K1 este cunoașterea obiectului o la momentul t1, K1 însăși nu este cunoscută la t1. K1 poate fi cunoscută și, de obicei, este cunoscută printr-o altă cogniție, K2, care apare la momentul următor, t2.

B. Păstrând în minte aceste două probleme, să ne concentrăm asupra conceptelor de „cogniție adevărată", „mijloc către cogniția adevărată" și „adevăr". Întrebările specifice care trebuie discutate sunt: (1) care sunt tipurile diferite, dar nu și reductibile, pe mai departe, de cogniții adevărate?; care sunt cauzele instrumentale ale fiecărui tip? (2) cum trebuie definit termenul de „adevăr"? (3) cum este cunoscut adevărul?

(1) Lista tipurilor ireductibile de cogniție adevărată s-a înșiruit, în istoria gândirii indiene referitoare la aceste chestiuni, de la percepție singură (adepții Carvaka), până la cea mai liberală listă, dată de adepții Vedanta, care include percepția, inferența, cuvântul, comparația, postularea și non-percepția. Între cele două grupuri se află adepții Vaiśeșika, ce au admis doar percepția și inferența, ca și adepții Nyaya, care ar fi avut primele patru tipuri din lista Vedanta. Unicitatea unui tip de cognitie (și astfel, admisibilitatea sa pe listă) a cerut ca ea să aibă un unic set de condiții cauzale, iar acesta să nu fie reductibil la vreun altul. În acest eseu vom lua în considerare doar percepția, inferența și ceea ce este numit „cuvânt" (śabda).

(a) Percepția (pratiakșa) este definită (Nyayasūtra 1.1.4) drept cogniția care este cauzată prin contactul organelor de simț corespunzătoare cu obiectele (lor). Au existat două concepții extreme despre felul în care este cogniția. Pe de-o parte, a fost concepția budistă conform căreia, dacă este cauzată de către obiect, cogniția perceptivă trebuie să fie nelingvistică și neconceptuală; ea poate fi doar o instantanee și inefabilă conștiință a simplului acesta. La cealaltă extremă, este concepția gramaticienilor (în special Bhartrhari, secolul al cincilea, A D) că întreaga cogniție, incluzând percepția, este lingvistică. Nyaya preferă o poziție intermediară: cogniția perceptivă este, inițial, nelingvistică și neconceptuală, dar această fază inițială este curând înlocuită printr-o cogniție lingvistică și conceptuală, care totuși este perceptivă, deși este, acum, o judecată perceptivă. O trăsătură distinctivă a concepției Nyaya este că noi percepem nu doar obiecte fizice și calitățile lor sensibile, ci și universalii, relații și chiar absențe. Privind creionul meu albastru, eu percep lucrul (dravya) creion, albastrul particular inerent acelui creion, albăstrimea universală conținută în albastrul particular, absența culorii roșii din creion (în anumite condiții), precum și relația de inerență dintre creion și culoarea sa - în

fiecare caz, organul de simț vizual se află în contact cu obiectul, într-o relație adecvată (Nyaya are la dispoziție, aici, o teorie ramificată a relațiilor). Eu am și o cogniție perceptivă despre mine însumi, care este exprimată în judecăți precum „Eu sunt fericit". Alte școli de filosofie nu acceptă tratarea percepției în stil Nyaya. Jainiștii definesc percepția după „claritatea și caracterul ei distinct" (vaiśadya). Adepții Advaita Vedanta privesc percepția ca fiind de natura conștiinței, aceasta însemnând că singurul lucru care este evident în mod direct este conștiința cuiva, orice alt lucru fiind dat numai drept conținut al său. Totuși, concepția Nyaya a fost larg acceptată și a fost cea mai dezvoltată în detaliu.

(b) Cogniția inferențială (anumiti) este recunoscută introspectiv, de către cel ce cunoaște, ca atare, adică el spune „Eu inferez". Ea este cauzată printr-o succesiune de episoade cognitive: mai întâi, eu văd o coloană de fum ridicându-se de pe vârful acelui munte. Văzând-o, îmi amintesc relația asemănătoare unei legi (vyapti): „oriunde este fum, este și foc", pe care am învățat-o anterior și care este instanțiată în cazul familiar și necontroversat al sobei din bucătărie. Această reamintire mă face acum să văd fumul de pe vârful muntelui ca un semn al focului. Această ultimă cogniție perceptivă (numită de către Nyaya „paramarsa") dă naștere cogniției inferențiale: „Deci este foc pe munte". Pentru actualul scop, să trecem peste amplele discuții din literatura de specialitate privind numărul exact și natura acestor episoade cognitive, care culminează cu cogniția inferențială. Ceea ce este demn de reținut este că aici avem o psihologie a inferenței, care este creată pentru a servi scopurilor unei logici a inferenței. Este interesant și important să ne întrebăm dacă acest lucru nu implică tipul de PSIHOLOGISM pe care FREGE și HUSSERL au vrut să-l depășească. Despre această problemă vor fi făcute scurte remarci la sfârșitul acestui articol.

(c) Śabda: Ceea ce este cel mai distinct în epistemologiile indiene este recunoașterea unui tip de cogniție pe care cel ce aude (sau citește) o dobândește pe baza auzirii (sau citirii) propoziției sau propozițiilor rostite (sau scrise) de către vorbitor (sau cel ce scrie), care este competent din punct de vedere intelectual (adică știe despre ce vorbește) și onest din punct de vedere moral (adică nu minte, nu dorește să înșele etc.). Cei care nu au vrut să recunoască o asemenea clasă ireductibilă a cunoașterii au căutat, în general, să restrângă cazurile unei astfel de cogniții la cazurile de inferență, însă a fost ușor de arătat că teoriile acceptate ale inferenței au stipulat cerințe pe care nu le-ar putea satisface pretinsa inferență (la care trebuia restrânsă cogniția generată prin cuvânt). Exemple de cogniție generată prin cuvânt sunt: cunoașterea de către noi a trecutului, derivată din citirea cărților de istorie, cunoașterea evenimentelor contemporane din citirea ziarelor, cunoașterea regulilor morale și a adevărurilor suprasensibile din citirea documentelor. Acest tip de cogniție presupune că cel ce aude/citește cunoaște înțelesul cuvintelor ce

compun propoziția. Dincolo de aceasta, fiecare cuvânt trebuie să suscite o așteptare semantică (akanksa) indicând ceea ce urmează; cuvintele trebuie să aibă adecvare semantică (yoqyata) (care exclude „virtutea este verde" din producerea unei cogniții); cuvintele trebuie să se succeadă în contiguitate (în spațiu și/sau în timp); și mai trebuie să existe o înțelegere a ceea ce intenționează să transmită cel ce vorbește/scrie. Acceptând că înțelegi o propoziție p rostită de către un vorbitor competent, care este și cunoscut ca fiind competent - precizează teoria - această înțelegere a însuși înțelesului lui p înseamnă revine la a cunoaște că p. Atunci, teoria exclude posibilitatea de a înțelege o propoziție falsă și trebuie să nege orice teorie a „sensului" ca fiind distins de „referință".

(2) „Adevărul" (pramanya): În teoriile indiene ale cunoașterii, există trei feluri de definiție ale adevărului. Un grup de definiții definește termenul de „adevăr" în întregime în termenii conceptelor epistemice, adică ai trăsăturilor intrinseci unei cogniții. De exemplu, conform unei astfel de definiții, o cogniție este adevărată dacă are un calificant care este deținut prin calificandum-ul său. De vreme ce „calificant" și „calificandum" sunt trăsături epistemice, pe baza acestei definiții și a altora înrudite (avansate de către școala Prabhakara de Mîmamsa) fiecare cogniție este adevărată, nu există cogniție falsă (unitară), aparentele cogniții false fiind un complex de cogniții în care fiecare este adevărată, dar în care nu sunt distinse una de alta. Un alt grup de definiții consideră că o cogniție este adevărată atâta timp cât nu se cunoaște că e falsă sau nu este contrazisă: atunci, în această viziune, „adevărul" nu poate fi „stabilit", „falsitatea" poate totuși să fie, iar o cogniție este eo ipso considerată adevărată atâta timp cât nu se determină că este falsă. Tot în acest sens, adevărul este intrinsec cunoașterii. Nici unul dintre aceste două seturi de definiții nu poate lăsa loc posibilității de a determina adevărul sau falsitatea unei cogniții. Atunci, pentru o explicație mai satisfăcătoare, ne întoarcem la teoria Nyaya care, spre deosebire de primul grup, face ca adevărul să constea deopotrivă din trăsături epistemice și ontologice (astfel încât simpla inspectare a structurii epistemice interne a cogniției lasă indecis dacă aceasta este adevărată sau falsă) și, spre deosebire de al doilea grup, face posibil de stabilit dacă o cogniție este adevărată sau falsă, avansând, pe lângă definiția dată termenului de „adevăr" și un set de semne sau teste ale adevărului. Mai întâi definiția:

Să luăm în considerare cogniția: „S este F". Această cogniție are, între altele, doi calificanți: „S-itatea" și „F-itatea". Cogniția este adevărată dacă acești calificanți aparțin lucrului (nu doar obiectului epistemic) care se presupune a fi cunoscut prin acea cogniție. Această definiție celebră a „pramanya" ca tadvati tatprakarakatva a fost avansată prima dată de către Gangeśa (secolul XIV) și rafinată și elaborată de către o întreagă serie de comentatori iluștri (vezi Mohanty, 1967).

Nyaya distinge definiția termenului de „adevăr" de testul adevărului. Adevărul este stabilit fie prin capacitatea unei cogniții de a conduce la practici reușite, fie prin consens. Majoritatea filosofilor indieni, cu excepția adepților Vedanta, au acceptat o noțiune de funcționalitate[5] pragmatică drept test al adevărului. Adepții Vedanta, care resping acest test - pentru că, în viziunea lor, nu există test al adevărului, noi putem testa doar falsitatea - consideră că, într-un vis, apa din vis poate satisface setea din vis și, în acest fel, ea poate într-adevăr funcționa.

În legătură cu ultima dintre problemele menționate la început, avem două poziții principale:

În viziunea Nyaya, o cogniție nu este, în mod intrinsec, nici adevărată, nici falsă. Adevărul și falsul sunt, deopotrivă, posibilități „extrinsece", depinzând de (1) modul în care ea se corelează cu realitatea ontologică ce se pretinde că este cunoscută și (2) dacă, în adaos la factorii cauzali generici pentru tipul cogniției, există o virtute specială (guna) sau un defect special (dosa). În viziunea adepților Vedanta, o cogniție este intrinsec adevărată (=luată ca adevărată), dacă nu se dovedește a fi altfel și până ce se dovedește a fi altfel, așadar numai falsul este extrinsec. Gangeśa argumentează că, dacă această ultimă concepție ar fi corectă, atunci, imediat după ce eu aș avea o cogniție, nu aș putea avea îndoiala: „Cogniția mea este adevărată sau falsă?" Adepții Vedanta argumentează că, dacă o cogniție nu ar fi luată ca adevărată, ea nu ar putea stimula răspunsul practic adecvat, la care Gangeśa, în replică, afirmă că în majoritatea cazurilor pentru un asemenea răspuns nu este nevoie de determinarea adevărului, ci de absența îndoielii asupra falsului.

Trăsături generale. Teoriile epistemologice indiene se caracterizează prin următoarele trăsături generale:

1. Analiza cogniției se face sub „călăuzirea" atât a expresiei sale lingvistice, cât și a experienței tale fenomenologice; cele două constrângeri se completează și se corectează reciproc.

2. O cogniție este interpretată ca un episod din viața interioară a celui ce cunoaște. Astfel, ea este individuată printr-un eu și o situare temporală. Totuși, o cogniție are o structură logică ce permite ca ea să fie exemplificată în alt episod, numeric distinct, aparținând altui ego și/sau având altă localizare temporală. Acest lucru evită consecințele ruinătoare ale psihologismului.

3. Teoriile sunt predominant CAUZALE. Acele pramanas sunt interpretate deopotrivă drept cauze (specifice) pentru (tipuri specifice de) cogniții adevărate, dar și ca furnizând evidența și temeiul justificator pentru ele.

4. Există un FAILIBILISM general. Nu există nici o cogniție pentru care eroarea să fie respinsă pe temeiuri logice (exceptând cazul în care

5 Engl.: workability (N.t.)

este dată prin definiție, cum se întâmplă cu teoriile Mîmamsa, la care ne-am referit în B(2)).

5. Distincția dintre adevărurile ANALITICE și sintetice fie nu este de găsit, fie, în cel mai bun caz, rămâne într-un orizont îndepărtat.

6. Opoziția dintre RAȚIONALISM și EMPIRISM nu-și face apariția niciodată. Întrebarea dacă percepția este singura pramana sau inferența și śabda trebuie considerate și ele printre pramanas, nu trebuie interpretată ca întrebarea dacă experiența este sau nu singura sursă de cunoaștere. Nici percepția (pratiakșa) nu este aceeași ca și „experiența" (tu percepi, conform cu Nyaya și universaliile), nici „inferența" (anumana) nu este aceeași ca și „rațiunea". Strict vorbind, nici un concept al cunoașterii a priori nu este valabil.

BIBLIOGRAFIE

Chatterjee, S. C., *Nyaya Theory of Knowledge*, Calcutta University Press, Calcutta, 1978.

Datta, D. M., *Six Ways of Knowing*, Calcutta University Press, Calcutta, 1972.

Hattori Masaaki, D., *On Perception*, Harvard University Press, Cambridge MA, 1968.

Jayatilleke, K. N., *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Allen and Unwin, Londra, 1963.

Matilal, B. K., *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Mohanty, J. N., *Gangesa's Theory of Truth*, ediția a doua revizuită, Motilal Banarasidass, Delhi, 1989.

Potter, K. H., ed., *Encyclopaedia of Indian Philosophies* vol. II.: *Indian Metaphysics and Epistemology. The Tradition of Nyaya-Vaisesika up to Gangesa*, Princeton University Press, Princeton, 1977.

J. N. MOHANTY [C.Ș.]

epistemologia presocratică

După unii autori, interesul filosofic pentru problema cunoașterii începe odată cu contestarea în spirit critic, de către sofiștii sec. al V-lea î.Chr., a posibilității cunoașterii (Hamlyn, 1961); dar ideea că mintea omenească nu este capabilă să sesizeze planul de ansamblu al desfășurării evenimentelor era deja larg răspândită în vechea poezie greacă (cf. Iliada II, 484 și urm.; Odiseea XVIII, 137 și urm.; Arhiloh fr. 70; etc.). După Snell (1953), pesimismul poeților se datora identificării cunoașterii cu experiența specifică unui martor ocular (cf. grecescul oida, „știu/cunosc", lit. „am văzut"): poate fi cunoscut doar ceea ce poate fi văzut sau perceput într-o scurtă viață de om. Reflecția presocratică asupra cunoașterii pleacă de la această ipoteză potrivit căreia experiența senzorială este inadecvată și, în același timp, indispensabilă pentru cunoaștere.

Xenofan din Colofon (c. 565 - c. 470 î.Chr.) susținea că nici un om nu a văzut vreodată „adevărul clar și cert" (to saphes), opinia(dokos) fiindu-le „sortită tuturor" (fr. 34.1, 4). Caracterul scepticismului său și temeiurile acestuia au constituit încă din Antichitate o temă de dezbatere. Întrucât subiectul menționat în 34.2 este „zeii și ceea ce afirm despre lucrurile toate" (i.e. atributele divine și principiile fundamentale ale cosmosului fizic pe care Xenofan le identificase până în acel moment; cf. comentariile sale asupra „lucrurilor toate" în fr. 27 și 29), fr. 34 nu reprezintă nici pe departe acel scepticism universal care va caracteriza o perioadă ulterioară. Deși teza lui Fränkel (1974) - potrivit căreia cuvântul folosit de Xenofan pentru „a cunoaște" însemna doar „a cunoaște cu ajutorul văzului" - nu are o largă audiență (vezi Barnes, 1979), este clar că Herodot, aproape contemporanul lui Xenofan, susținea că a cunoaște, adică a percepe adevărul cu claritate și certitudine, presupune a avea o confirmare pe bază de observații nemijlocite (cf. Istoriile II, 44). Prin urmare, Xenofan a presupus probabil că cunoașterea noastră nu poate depăși limitele experienței noastre directe și a tras concluzia corespunzătoare cu privire la domeniul (inaccesibil) al divinului și la principiile (universale) ale naturii identificate de el.

Nu e așa clar dacă Xenofan a susținut sau nu existența unei cunoașteri a priori (despre divinitate, de exemplu - așa cum au propus Barnes și Hussey). Fr. 34 ne-ar sugera că în această sferă nu există decât „opinie"; remarcile sale explicite cu privire la „unicul Zeu suprem" (fr. 23-6) nu sunt decât niște simple aserțiuni; iar mulțimea complexă de deducții logice care-i sunt atribuite în tratatul pseudo-aristotelic de Melisso Gorgia Xenophane sunt aproape cu siguranță elaborări ale unei perioade ulterioare. Xenofan a încurajat cercetarea secretelor naturii (fr. 18, 27-33) și reflecția asupra principiilor generale, bazată pe cunoașterea noilor descoperiri (cf. A 33 - teoria sa a alternanței perioadelor de potop și uscăciune, bazată pe descoperirea la mare distanță de țărm a resturilor unor străvechi creaturi marine), chiar dacă cunoașterea clară și certă a principiilor fundamentale depășește posibilitățile muritorilor.

Heraclit din Efes (începutul sec. V î.Chr.) considera, de asemenea, cercetarea ca fiind esențială pentru cunoaștere (fr. 35, 55), însă l-a inclus pe Xenofan printre cei care au ilustrat faptul că „mulțimea cunoștințelor nu te învață să ai minte (noos)" (fr. 40, tradus aproximativ prin „e posibil să nu vezi pădurea din cauza copacilor"). S-a susținut (Hamlyn, 1961; Kahn, 1979) că Heraclit era interesat mai mult de problema unității cosmosului decât de problema cunoașterii, dar fr. 1, 17, 34, 45, 72 par menite să stimuleze reflecția asupra naturii cunoașterii prin identificarea și, în același timp, punerea în contrast a experienței senzoriale și a adevăratei înțelegeri (Lesher, 1983). Alte fragmente pun în evidență rolul jucat de conceptele Unu, Multiplu, Același, Diferit, Mișcare și Repaus (Mackenzie, 1988), ca și importanța gândirii, reflecției și interpretării (fr. 19, 93, 107, 113, 116).

Pitagora din Samos (sfârşitul sec. VI î.Chr.) devenise faimos mai curând prin pretenţiile sale de cunoaştere (Xenofan fr. 7; Heraclit fr. 129) decât prin explicaţii aduse cu privire la aceasta, dar doi discipoli ai săi din sec. V(?), Alkmaion şi Philolaos, au pus în discuţie capacităţile cognitive umane în comparaţie cu cele ale altor animale (fr. 1a, respectiv 13) şi cu cele ale divinităţii (fr. 1 şi 6). Explicaţia empiristă a cunoaşterii menţionată în *Phaidon*-ul lui Platon (96b) provine poate de la Alkmaion (Barnes, 1979), dar nu se prea potriveşte cu viziunea lui Alkmaion asupra cunoaşterii omeneşti ca simplă „demonstrare pe baza indiciilor" (fr. 1)[6]. Autenticitatea tezei lui Philolaos, conform căreia numărul este o condiţie a gândirii şi a cunoaşterii (fr. 3, 4, 6, 11), a fost contestată (Kirk şi Raven, 1957): ar fi o opinie epistemologică prea bine conturată pentru o perioadă atât de timpurie. O legătură între cunoaştere, măsuri şi limitele lucrurilor apare însă în fr. 16 al lui Solon (c. 640 - c. 561) şi străbate fr. 30, 31b, 45, 94 şi 120 ale lui Heraclit. Exegeze recente îi atribuie lui Philolaos o epistemologie de inspiraţie pitagoreică (matematică), elaborată fie ca răspuns la atacurile împotriva pluralismului, lansate de discipolii lui Parmenide (Huffman, 1988), fie în prelungirea principiilor lui Parmenide însuşi (Hussey, 1990).

Parmenide din Elea (sfârşitul sec. VI - începutul sec. V) a expus o doctrină despre „existent" sau „ceea ce este" (to on) şi despre ceea ce poate fi gândit şi cunoscut cu privire la acesta, evident cu scopul de a corecta confuza manieră de gândire pe care o trădau cosmologiile anterioare. După prezentarea unei „critici" (elenchos) succesive a modurilor posibile de gândire („este", „nu este", „este şi nu este" şi „este sau nu este" - poate prima analiză booleană din lume), el a conchis că numai „este" poate fi spus şi gândit, verdict bazat în parte pe teza că orice gândire, cunoaştere sau vorbire cu sens despre „non-existent" sunt imposibile (pentru interpretări ale acestei teze, vezi Furth, 1968; Mourelatos, 1970; Owen, 1960).

Zeiţa din poemul lui Parmenide promitea „nezdruncinatul suflet al binerotunjitului - sau atotconvingătorului - adevăr" (fr. 1. 29; cf. „explicaţie demnă de încredere" în fr. 8. 50). Preferinţa ei pentru exprimări „priponite", fixe sau invariabil adevărate („că existentul există", „fie există, fie nu există", „ce nu există nu poate exista" etc.) poate fi reformulată, în termeni mai moderni, ca o restrângere a clasei propoziţiilor cognoscibile la propoziţiile necesar adevărate. Criticarea rând pe rând, de către Parmenide, a opiniilor muritorilor şi repudierea percepţiei senzoriale în favoarea căutării unui adevăr „atotconvingător" sugerează o comparaţie cu preferinţa lui Platon pentru cunoaşterea a

6 În versiunea engleză, „conjecture from signs". În Filosofia greacă până la Platon, ed. Adelina Piatkowski şi Ion Banu (Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1979), pasajul apare tradus astfel: "... nouă însă... ne-a fost dat numai să demonstrăm pe baza indiciilor care se orânduiesc într-o anumită serie" (Vol. I, partea 2, p. 400).

priori (în *Phaidon,* 100d şi urm. şi în Rep. 511b şi urm.) şi cu trecerea atentă în revistă a propriilor opinii pe care o întreprinde Descartes în căutarea acelor idei (clare şi distincte) care să aibă darul de a-l convinge pe deplin (Owen, Kirk et al.).

Impactul doctrinei lui Parmenide reiese evident din Empedocles fr. 11, Melissos fr. 2, Zenon fr. 1-4 şi Anaxagoras fr. 17 (pentru Leucip şi Democrit, cf. Aristotel, De gen. et corr., 325a2 şi urm.). Urmaşii săi au oferit însă nişte explicaţii materialiste ale gândirii, exact de genul pe care el pare să-l fi repudiat în secţiunea despre doxa a poemului său (cf. Alkmaion A5; Empedocles fr. 2, 109; Anaxagoras A92; Democrit A135; pentru această interpretare cu privire la doxa, vezi Long, 1963; pentru o viziune opusă asupra caracterului parmenidean al secţiunii despre doxa, vezi Coxon, 1986).

Contribuţia esenţială, dar insuficientă, a percepţiei senzoriale la cunoaştere i-a determinat şi pe Anaxagoras şi Democrit să cocheteze cu scepticismul (fr. 21, respectiv 7, 9, 11, 125). Democrit a legat scepticismul său de distincţia dintre proprietăţile reale ale lucrurilor şi calităţile (dulceaţa, de exemplu) percepute „prin convenţie" (nomôi, fr. 9 - o distincţie anticipată de remarca lui Xenofan (fr. 38) că oamenii ar fi crezut că smochinele sunt mult mai dulci dacă nu ar fi gustat niciodată mierea). Empedocle susţinea că oamenilor obişnuiţi le lipseşte „cunoaşterea întregului" (fr. 2), însă (invocând poate ideea existenţei mai multor căi către înţelegere - fr. 3) îşi atribuia lui însuşi o vastă cunoaştere (fr. 17, 23).

Nici Platon, nici Aristotel nu au oferit relatări pe deplin exacte cu privire la ideile presocratice despre cunoaştere, însă ambii menţionează că probleme precum cauzele fizice ale senzaţiilor sau relaţia dintre experienţa senzorială şi cunoaştere fuseseră puse deja de predecesorii lor (cf. Platon, *Phaidon,* 96b; *Theaitetos,* 152 şi urm.; Aristotel, *De anima* I, 2; III, 4; Met. I, 5). Sceptici de mai târziu vor reclama şi ei în mod just că ideile lor filosofice îşi au obârşia în punctele de vedere exprimate de către presocratici (cf. Cicero, *Academica* I.43 şi urm.: „Democrit, Anaxagoras, Empedocle şi aproape toţi autorii vechi, care spuneau că nimic nu poate fi cuprins, înţeles sau cunoscut, afirmând că simţurile sunt limitate, mintea e slabă, viaţa-i scurtă, iar adevărul scufundat într-un abis... "; cf. şi D. Laertios, 9.66; Timon fr. 59, 60, 818-20 etc.).

Vezi şi ARISTOTEL; PLATON.

BIBLIOGRAFIE

Barnes, J.: *The Presocratics,* Routledge and Kegan Paul, Londra, 1979.

Coxon, A.: *The Fragments of Parmenides,* vol. III în Phronesis Supplemental Series (Assen/Maastricht, 1986).

Diels, K. şi Kranz, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker,* ed. a 6-a (Berlin, 1951); referirile la fragmente şi testimonia au în vedere secţiunea B de fragmente, respectiv secţiunea A de testimonia.

Fränkel, H.: "Xenofanes' empiricism and his critique of knowledge", în *The Presocratics*, ed. A. P. D. Mourelatos (Anchor Press/Doubleday, Garden City, 1974), 118-131.
Furth, M.: "Elements of Eleatic ontology", *Journal of the History of Philosophy* 6 (1968), 111-132.
Hamlyn, D. W.: *Sensation and Perception*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1961.
Huffman, C.: "The role of number in Philolaus' philosophy", *Phronesis* 33 (1988), 1-29.
Hussey, E.: "The beginnings of epistemology: from Homer to Philolaus", în *Epistemology*, ed. S. Everson (Cambridge University Press, Cambridge, (1990), 11-38.
Kahn, C.: *The Art and Thought of Heraclitus*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.
Kirk, G. S., Raven, J. E. și Schofield, M.: *The Presocratic Philosophers*, Cambridge University Press, Cambridge, (1957) 1983.
Lesher, J. H.: "Heraclitus' epistemological vocabulary", *Hermes* 111 (1983), 155-70.
Long, A. A.: "The principles of Parmenides' cosmology", *Phronesis* 8 (1963), 90-107.
Mackenzie, M. M.: "Heraclitus and the art of paradox", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 6 (1988), 1-37.
Mourelatos, A. P. D.: *The Route of Parmenides*, Yale University Press, New Haven și Londra, 1970.
Nussbaum, M.: "Eleatic conventionalism and Philolaus on the conditions of thought", *Harvard Studies in Classical Philology* 83 (1979), 63-108.
Owen, G. E. L.: "Eleatic questions", *Classical Quarterly* 10 (1960), 84-102.
Snell, B.: *The Discovery of the Mind*, trad. THE. G. Rosenmeyer, Oxford University Press, Oxford, 1953.

J. H. LESHER [D.B.]

epistemologia științelor naturii

Științele naturii (fizica, chimia, astronomia, geologia, biologia) prezintă o importanță aparte pentru epistemologie, fiindcă împreună cuprind cea mai întinsă, sistematică și credibilă cunoaștere pe care o avem. Înainte de Newton, geometria euclidiană a jucat acest rol, influența acesteia asupra istoriei epistemologiei fiind extrem de vastă (*vezi* GEOMETRIE). Înainte de mijlocul secolului douăzeci, mulți filosofi și oameni de știință (de ex., Ernst Mach, Bertrand RUSSELL) au văzut în DATELE SIMȚURILOR un temei sigur pentru cunoașterea științifică. Tradiția mai recentă este de a lua percepțiile obiectelor fizice de mărime mijlocie drept date fundamentale pentru științele naturii. Deși s-a argumentat că datele simțurilor furnizează o bază pentru CERTITUDINE, în vreme ce percepțiile obiectelor materiale pot să nu fie veridice, cei mai mulți filosofi au

renunțat la speranța de a construi logic obiectele materiale, pornind de la date ale simțurilor (vezi CONTRUCȚIE LOGICĂ, FENOMENALISM). Urmându-i pe Karl Popper (1959) și Hans Reichenbach (1938), ei acceptă o bază fizicalistă și recunosc corigibilitatea acesteia. Căutarea certitudinii, care motivase fenomenalismul, a fost abandonată. Erorile de percepție sunt considerate în întregime detectabile și corectabile.

Dată fiind această bază fizicalistă, apar mai multe probleme epistemologice ce privesc științele naturii. Prima dintre acestea este celebra problemă a întemeierii inducției a lui David Hume (vezi PROBLEME ALE INDUCȚIEI). Științele naturii furnizează o cunoaștere a evenimentelor ce nu au avut încă loc (de ex., o eclipsă solară viitoare), evenimente ce s-au petrecut în trecutul îndepărtat (de ex., dispariția dinozaurilor) și evenimente ce se petrec în alte părți, fără a fi experimentate de vreun observator uman (de ex., fenomenele de pe suprafața lui Venus). Aceasta ridică problema inferențelor de la ceea ce este observat la ceea ce nu este observat sau, mai general, problema inferențelor amplificatoare - argumente ale căror concluzii au un conținut factual ce nu este prezent în premise. Hume a argumentat convingător în favoarea ideii că, în lipsa unor prezumții privitoare la uniformitatea naturii, nu avem nici o bază rațională pentru a concluziona că vreuna dintre inferențele noastre predictive, chiar dacă se bazează pe premise adevărate, va mai avea vreodată concluzii adevărate. Mai mult, este imposibil, argumenta el, să stabilim uniformitatea naturii prin argumente a priori sau a posteriori. Concluzia sa nu era doar că cunoașterea celor neobservate este failibilă, idee ce fusese recunoscută în antichitate de către sceptici, ci că nu poate fi considerată nici măcar probabilă. Deși Hume părea să-și orienteze atacul, în principal, împotriva inducției prin simplă enumerare, argumentul său este valabil cu privire la orice formă de inferență amplificatoare.

Au fost construite variate răspunsuri la scepticismul inductiv al lui Hume. Immanuel KANT, cel care a afirmat că a fost trezit din somnul său dogmatic de către Hume, a oferit o deducție transcendentală a principiului cauzalității universale. P. F. STRAWSON (1952) a oferit o dizolvare a problemei inducției ridicată de Hume, de pe poziția limbajului comun, afirmând că aceasta este o pseudo-problemă. Russell (1948) a oferit un set de „postulate ale inferenței științifice". Rudolf Carnap (1963) a apelat la „intuiția inductivă", ca sursă ultimă a întemeierii. Într-o abordare similară, mai degrabă, celei a lui Carnap, Nelson GOODMAN (1955) a încercat să înlocuiască vechea problemă a inducției a lui Hume printr-o „nouă problemă a inducției", propusă de el (vezi PROBLEME ALE INDUCȚIEI). POPPER (1935) a căutat să scape de problemă, luând apărarea deductivismului, viziunea potrivit căreia știința nu folosește deloc inducția. REICHENBACH (1938, 1949) a oferit o întemeiere pragmatică. Toate aceste abordări par a fi împresurate de dificultăți fundamentale (Salmon, 1967).

Științele naturii, pe lângă faptul că fac inferențe cu privire la evenimente și fapte particulare, sunt de asemenea preocupate să determine legi generale ale naturii (de ex., conservarea impulsului), legi care se presupune că sunt valabile în toate momentele și locurile din întreaga istorie a universului. E clar că problema inducției a lui Hume se aplică acestei întreprinderi. Nu există nici o modalitate de a determina a priori astfel de legi, orice metodă a posteriori va presupune inferențe amplificatoare. În ciuda acestei dificultăți, diverși filosofi au luat în discuție problema cunoașterii legilor. O abordare tradițională este metoda ipotetico-deductivă (I-D). Dată fiind o ipoteză I ce urmează a fi testată, din I (luată în conjuncție cu o serie de condiții inițiale convenabile) se deduce o predicție observabilă, O. Dacă O se dovedește a fi adevărată, se spune că ipoteza I este confirmată într-un anumit grad. Una dintre problemele majore ale metodei I-D este că dacă I este astfel confirmată, atunci la fel este și I&X, unde X este orice enunț arbitrar (vezi și PARADOXUL LUI HEMPEL). În schema ipotetico-deductivă precedentă, dacă O se dovedește a fi falsă, se poate conchide imediat prin modus tollens că cel puțin una dintre premise este falsă. Dacă există suficientă încredere față de adevărul condițiilor inițiale, se poate conchide că I a fost respinsă. Respingând forma pozitivă a metodei I-D, Popper propune metoda „conjecturilor și respingerilor". Metoda științei, susține el, este de a avansa ipoteze explicative îndrăznețe (conjecturi) și de a le supune celor mai severe teste experimentale, într-un efort sincer de a le respinge. Ipotezele ce supraviețuiesc unor astfel de teste severe se cheamă că sunt „coroborate". Este important să subliniem că „coroborarea" nu este doar un alt termen pentru „confirmare". Confirmarea sporește probabilitatea ipotezei în chestiune. Ipotezele ce sunt într-un grad înalt confirmate au o probabilitate crescută. Ipotezele ce sunt într-un grad înalt coroborate sunt extrem de improbabile, potrivit lui Popper. Problema fundamentală la Popper este că, izgonind inducția din știință, el exclude și orice putere predictivă a acesteia. Pornind doar de la conținutul observațiilor noastre, nu putem deduce nimic cu privire la ocurențele viitoare (Salmon, 1981).

Pierre Duhem (1954) a atras atenția asupra faptului că, pe lângă ipoteza ce este testată și enunțurile condițiilor inițiale în care se desfășoară testul, avem nevoie și de ipoteze auxiliare, pentru a realiza deducția consecințelor observaționale în schema I-D. Atunci când predicția observațională se dovedește a fi falsă, nu suntem îndreptățiți să conchidem că ipotezele testului sunt false. Putem, cel mult, să afirmăm că conjuncția ipotezelor testului și a ipotezelor auxiliare a fost respinsă. Aceste considerații și altele de acest fel, i-au condus pe unii filosofi, în special pe QUINE, să susțină teza HOLISTĂ că ipotezele științifice individuale nu sunt subiectul unor teste separate și că lucrurile stau mai degrabă astfel: întreaga țesătură a cunoașterii științifice se confruntă, ca întreg, cu evidența empirică.

Mulți filosofi s-au orientat către o teorie a PROBABILITĂȚII, ca o modalitate de a înțelege confirmarea ipotezelor științifice. Cel mai vast și mai sistematic exemplu este logica inductivă a lui CARNAP, ale cărei aspecte principale sunt prezentate în Carnap (1950, 1952). Contrar așteptărilor, în sistemul său generalizările universale ce poartă asupra unor domenii infinite au totdeauna, pe baza unui corp finit de evidențe, gradul de confirmare zero. Trebuie să ne mulțumim cu „cazuri particulare de confirmare determinate[7]", respectiv diferită de zero, a enunțului că generalizarea va fi valabilă în următoarea instanță întâlnită. Aceasta este, totuși, o dificultate tehnică ce poate fi depășită (Hintikka, 1966). O dificultate mult mai serioasă, una de principiu, o constituie faptul că sunt necesare aproximări a priori ale probabilităților anterioare, iar acestea par să fie, deopotrivă, arbitrare (Salmon, 1967).

După cum înțeleg lucrurile cei mai mulți filosofi, teorema lui Bayes deține cheia confirmării ipotezelor științifice. Aceasta poate fi scrisă astfel:

$$Pr(I/E\&B) = \frac{Pr(I/B)\, Pr(E/I\&B)}{Pr(I/B)\, Pr(E/I\&B) + Pr(\text{-}I/B)\, Pr(E/\text{-}I\&B)}$$

unde I este ipoteza, B este cunoașterea noastră de fond (incluzând condițiile inițiale și ipotezele auxiliare, dacă există), E este evidența specifică menită să poarte asupra lui I iar Pr(I/E&B) este probabilitatea lui I pe baza evidenței E, dat fiind B. Dacă s-a desfășurat un test ipotetico-deductiv ce furnizează un rezultat pozitiv, Pr(E/I&B)=1. Pr(I/B) și Pr(¯I/B) sunt cunoscute ca probabilități anterioare. Statutul lor a reprezentat subiectul multor controverse. Personaliștii, numiți adesea „bayesieni", consideră ca acestea reprezintă grade subiective ale opiniei. Criticii lor obiectează la o astfel de intruziune a subiectivității în logica științei. Logica inductivă mai sus menționată a lui Carnap se sprijină de asemenea pe teorema lui Bayes. În acest sistem, probabilitățile anterioare sunt stabilite a priori. Susținătorii interpretărilor probabilității ca frecvență sau ca propensiune nu sunt nici ei în situația de a fi oferit o interpretare rezonabilă a probabilităților anterioare (Salmon, 1967).

Până la acest punct am luat în considerare problemele legate de cunoașterea unor chestiuni neobservate, dar științele naturii au probleme și în privința cunoașterii entităților neobservabile. La începutul secolului douăzeci, mulți filosofi și oameni de știință (de ex., Mach, Karl Pearson, unii din primii reprezentanți ai POZITIVISMULUI LOGIC) au negat existența unor obiecte precum atomii și moleculele. Adoptând o poziție instrumentalistă, ei susținea, de pildă, că teoria cinetică moleculară a gazelor, ce părea să facă referire la molecule, este doar un instrument folositor pentru organizarea experienței, dar nu stabilește existența unor

7 Engl.: qualified instance confirmation (N. t.)

asemenea lucruri. Ele nu sunt nimic altceva decât niște ficțiuni utile. În ultimii ani, Bas van Fraassen (1980) a propus o poziție pe care a numit-o „empirism constructivist"[8], poziție ce nu este o formă de instrumentalism, dar arborează o atitudine agnostică față de entitățile neobservabile.

O bună parte din discuțiile filosofice ale acestei chestiuni s-au centrat asupra înțelesului termenilor și enunțurilor teoretice. Operaționaliștii au susținut că toate conceptele științifice cu sens sunt definibile operațional, în termenii operațiilor fizice care trebuie realizate în laborator sau pe teren și ai operațiilor „cu creionul pe hârtie" (calcule sau derivări matematice). În schimb, pozitiviștii logici au identificat înțelesul unui enunț cu mijloacele de verificare concludentă a sa. Operaționaliștii și pozitiviștii logici neagă astfel faptul că putem avea o cunoaștere a entităților neobservabile, căci a vorbi despre ele ca atare e ceva complet lipsit de sens. Carnap (1956) face distincția între probleme interne și externe privitoare la EXISTENȚĂ. Dacă se adoptă limbajul standard al fizicii și chimiei, poate fi stabilită existența internă a atomilor și a moleculelor prin apel la teoriile standard. Problema dacă să adoptăm o carcasă lingvistică care încorporează termeni ce se referă la atomi și molecule este o problemă externă și trebuie să i se dea un răspuns având în vedere utilitatea teoriei, nu făcând apel la argumente metafizice privitoare la „existența reală" a acestor entități. O excelentă trecere în revistă a acestor chestiuni privitoare la înțelesul teoriilor științifice poate fi găsită în C. G. Hempel (1958).

Accentul pus pe înțelesul termenilor teoretici pare totuși întrucâtva greșit plasat. Problema epistemologică fundamentală este dacă putem avea o cunoaștere a entităților neobservabile. În fond, putem face enunțuri despre entități neobservabile fără a invoca un vocabular teoretic special. În cercetarea sa asupra mișcării browniene, Jean Perrin a creat un mare număr de mici sfere de rășină. El le-a suspendat în apă, le-a observat mișcările cu un microscop și a inferat că multe particule mai mici se ciocneau de ele. Tocmai am descris, fără a folosi termeni non-observaționali, esența experimentului epocal asupra realității moleculelor și anume determinarea numărului lui Avogadro (numărul de molecule dintr-un mol al unei substanțe oarecare).

Exemplul anterior sugerează că putem realiza, în mare, o împărțire a obiectelor în cele ce sunt direct perceptibile de către simțurile omenești normale, cele ce sunt indirect perceptibile prin folosirea unor instrumente ce extind simțurile noastre, precum microscoapele și telescoapele, și cele ce a căror existență și ale căror proprietăți pot fi inferate pe baza observațiilor directe și indirecte. Pentru a evita apariția problemelor

8 Engl.: constructive empiricism. Nu am întâlnit o formulare consacrată pentru etichetarea poziției lui van Fraassen, în literatura de limbă română. Totuși, aceasta nu trebuie să fie asociată cu orientarea constructivistă din matematică (respectiv filosofia matematicii). (N. t.)

epistemologice, trebuie să acceptăm posibilitatea ca fie a doua categorie, fie a treia, fie ambele categorii să fie vide. Adoptând de la bun început o abordare fizicalistă, ne-am asigurat că prima categorie nu este vidă.

Ian Hacking (1981) a tratat problema observațiilor microscopice într-un mod extrem de sofisticat, oferind argumente puternice pentru veridicitatea acestora. Veridicitatea observațiilor telescopice poate fi sprijinită prin considerații cel puțin la fel de puternice. S-ar părea că a doua categorie, a entităților indirect observabile, nu este vidă. Problema celei de-a treia categorii rămâne în picioare. Ar fi lipsit de temei, cel puțin în acest stadiu al istoriei științei, să afirmăm că vedem cuarcii din interiorul unui proton cu ajutorul experimentelor din accelerator sau că vedem interiorul soarelui cu ajutorul detectorilor de neutrino.

Problema existenței entităților ce nu sunt nici măcar indirect observabile a fost, în esență, rezolvată, ca rezultat al lucrărilor lui Perrin și ale altor autori din prima decadă a secolului douăzeci. Rezolvare este bine redată în lucrarea lui Perrin din 1923, iar Mary Jo Nye elaborează o dezvoltare istorică detaliată în lucrarea sa din 1972. Miezul argumentului este acesta. Dintr-o serie de experimente fizice extrem de diverse în aparență, e posibil să fie inferată valoarea numărului lui Avogadro, iar valorile obținute în toate aceste tipuri de experimente sunt în acord. Dacă materia nu ar fi în realitate compusă din astfel de micro-entități precum moleculele, atomii, ionii, electronii etc., acest acord ar reprezenta o coincidență incredibil de improbabilă. Analiza oferită de mine pentru acest argument este în termeni de cauze comune (Salmon, 1985), dar chiar și dacă este analizat în alte feluri, argumentul este extrem de robust.

Gândirea recentă din epistemologia științelor naturii a fost puternic influențată de opera lui Thomas S. Kuhn (1962), care a subliniat importanța considerațiilor istorice pentru scopurile analizei filosofice. În loc de a vedea dezvoltarea științelor naturii ca pe un proces de acumulare graduală a cunoașterii obiective despre lumea fizică, el o vede ca pe o serie de episoade de știință normală ce alternează cu episoade de revoluție științifică. Fiecare episod al științei normale este caracterizat printr-o paradigmă ce constă dintr-un domeniu de probleme, un set standard de tehnici de rezolvare a problemelor, principii generale și teorii. Atunci când o problemă din domeniul respectiv este recalcitrantă față de tehnicile disponibile, ea constituie o anomalie. În număr prea ridicat, anomaliile constituie o criză pentru paradigma respectivă. Poate avea loc o revoluție prin care o nouă paradigmă să o înlocuiască pe cea veche. Când a avut loc această înlocuire, urmează o nouă perioadă de știință normală. Noua paradigmă, potrivit lui Kuhn, nu o încorporează pe cea veche, ci este mai degrabă incomensurabilă cu ea. De exemplu, în loc să rezolve problemele ce erau anomalii pentru vechea paradigmă, noua paradigmă poate pur și simplu să le elimine ca fiind lipsite de importanță. Pentru a trece de la o paradigmă la alta este nevoie de ceva de felul unei schimbări de reprezentare (Gestalt-shift).

Potrivit lui Kuhn, alegerea între teorii reprezentate de o paradigmă veche și una nouă nu este determinată doar de faptele observate și de logică. Aceasta presupune și persuasiune și o judecată critică. Trecerea de la una la cealaltă este un fapt social, realizat de către o comunitate de oameni de știință. Nu există în cadrul acestei tranziții, nici un moment la care ar fi irațional să aderi mai degrabă la vechea teorie, în loc să treci la cea nouă. Atunci când diferiți filosofi, pe baza unor astfel de comentarii, l-au interpretat pe Kuhn ca negând obiectivitatea științei, el a negat vehement această acuzație. După părerea sa, știința matură a fizicii este cel mai bun exemplu de cunoaștere obiectivă pe care îl avem. Pentru a înțelege în ce constă cunoașterea obiectivă nu ar trebui să înșirăm criterii formale a priori, ci mai degrabă să examinăm metodologia fizicii. Atunci când facem aceasta, spune el, vedem că teoriile sunt evaluate pe baza unor criterii precum simplitatea, consistența, sfera de aplicabilitate, acuratețea și fertilitatea. Această listă nu este nici exclusivă, nici exhaustivă și nu pot exista reguli precise pentru aplicarea criteriilor din cadrul ei.

Personal, sunt înclinat să cred că ideea lui Kuhn că alegerea între teorii trece dincolo de logică și de datele empirice se bazează pe o concepție mult prea îngustă asupra logicii științei. Dacă ne gândim la confirmarea științifică în termenii teoremei lui Bayes, vom recunoaște că aceasta nu doar că permite, ci chiar reclamă existența probabilităților anterioare pentru teoriile luate în considerare. Astfel de probabilități anterioare sunt redate în judecățile de plauzibilitate. Cel puțin unele din criteriile menționate de Kuhn par în mod clar să reprezinte evaluări calitative ale probabilităților anterioare. O tratare bayesiană a confirmării științifice pare să acopere ruptura dintre analizele de orientare istoristă ale cunoașterii din științele naturii și abordările mai tradiționale, dacă nu complet, măcar într-o măsură semnificativă (Salmon, 1990).

Vezi și BAYESIANISM, EXPLICAȚIE, PROBABILITATE, PROBLEME ALE INDUCȚIEI, STIINȚE SOCIALE, SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII.

BIBLIOGRAFIE

Carnap, R., *Logical Foundations of Probability*, University of Chicago Press, Chicago, 1950.

Carnap, R., "Empiricism, semantics, and ontology", în *Meaning and Necessity*, 2nd edn, University of Chicago Press, Chicago, 1956, 205-21.

Carnap, R., *The Continuum of Inductive Methods*, University of Chicago Press, Chicago, 1952.

Carnap, R., "Replies and systematic expositions", în *Philosophy of Rudolf Carnap*, ed. P. A. Schilpp, Open Court, La Salle, 859-1016.

Duhem, P., *The Aim and Structure of Physical Theory*, trad. P. Wiener, Princeton University Press, Princeton, 1954.

van Fraasen, B. C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

Goodman, N., *Fact, Fiction, and Forecast,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1955.
Hacking, I., "Do we see through a microscope?", *Pacific Philosophical Quaterly,* 62, 1981, 305-22.
Hempel, C. G., "The theoretician's dilemma", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol. II, eds H. Feigl, M. Scriven şi G. Maxwell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1958, 37-98.
Hintikka, J., "A two dimensional continuum of inductive methods" în *Aspects of Inductive Logic,* eds. J. Hintikka şi P. Suppes, North-Holland, Amsterdam, 1966, 113-32.
Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions,* University of Chicago Press, 1962.
Nye, M. J., *Molecular Reality,* Macdonald, Londra, 1972.
Perrin, J., *Les Atomes* (Paris, 1913), trad. D. L. Hammick, Atoms, Van Nostrand, New York, 1923.
Popper, K. R., *Logik der Forschung* (Vienna, 1935); în trad. autorului, The Logic of Scientific Discovery, Basic Books, New York, 1959.
Quine, W. V., "Two dogmas of empiricism", *Philosophical Review,* 60, 1951, 20-43.
Reichenbach, H., *Experience and Prediction,* University of Chicago Press, Chicago, 1938.
Reichenbach, H., *The Theory of Probability,* University of California Press, Berkley, 1949.
Russell, B., *Human Knowledge, Its Scope and Limits,* Simon & Schuster, New York, 1948.
Salmon, W. C., *The Foundations of Scientific Inference,* University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1967.
Salmon, W. C., "Radical prediction", *British Journal for the Philosophy of Science,* 32, 1981, 115-25.
Salmon, W. C., "Empiricism: The key question", în *The Heritage of Logical Positivism,* ed. N. Rescher, University Press of America, Lanham, 1985, 1-21.
Salmon, W. C., "Rationality and objectivity in science, or Tom Kuhn meets Tom Bayes", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science,* vol XIV, ed. C. Wade Savage, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990, 175-204.
Strawson, P. F., *Introduction to Logical Theory,* John Wiley & Sons, New York, 1952).

WESLEY C. SALMON [G.Ş.]

epistemologia ştiinţelor sociale

Necesită ştiinţele sociale o tratare aparte sau le putem aplica direct rezultatele epistemologiei generale, formulate de obicei în epoca modernă mai curând din perspectiva ştiinţelor naturii? – iată o întrebare care i-a

frământat pe filosofi și pe cercetătorii în științele sociale aproape chiar de la începuturile investigării cu intenții „științifice" a fenomenelor sociale. Dintre întemeietorii științei sociale moderne și MILL și Weber și Durkheim (pentru a numi doar câțiva) au discutat-o. În contextul actual, problema survine adesea în cadrul dezbaterilor asupra naturalismului, doctrina potrivit căreia metodele științelor naturii pot fi folosite în studierea societății. Ironia soartei face să existe astăzi o mulțime de gânditori care se autoproclamă anti-naturaliști, dar care adesea se raportează la niște caracterizări ale demersului științific din științele naturii care sunt ele însele deja depășite. Căci, desigur, nu mai este suficient, după apariția operei lui Kuhn (1970), să protestezi împotriva aspectelor restrictive ale VERIFICAȚIONISMULUI (poziție care nu mai este la mare cinste nici măcar în epistemologia științelor naturii) pentru a te plasa în tabăra opozanților naturalismului.

Există, la prima vedere, cel puțin trei motive pentru a ne întreba dacă naturalismul poate fi susținut sau dacă nu e cumva necesar să-i substituim o epistemologie a științelor sociale care nu doar să imite pur și simplu preocupările și concluziile curentului dominant din epistemologia științelor naturii.

În primul rând, e vorba de reflexivitatea științelor sociale în raport cu obiectele lor de studiu. Mă refer aici îndeosebi la faptul că oamenii, obiectele de studiu, ajung să adopte față de propriile lor activități puncte de vedere influențate, chiar dacă numai indirect, de rezultatele investigațiilor științifice sociale, ceea ce duce, într-un anume sens, la invalidarea retrospectivă a acestor investigații (care nu țინuseră cont de „aproprierea" rezultatelor lor de către subiecții acestor investigații). (Alfred Schutz (1971, p. 495) era deja conștient de un fenomen înrudit - caracterul „preinterpretat" al „realității sociale", ceea ce implică, în opinia lui, că modul în care oamenii de știință înțeleg realitatea socială depinde, cel puțin într-o primă instanță, de modul în care aceasta este înțeleasă de subiecții cercetărilor lor.) Deși acest fenomen a fost identificat cu cea mai mare pregnanță în cazul așa-numitelor „predicții reflexive" („profeții" care se auto-confirmă sau sunt auto-distructive[9]), el are o semnificație mult mai generală. Atunci când actorii sociali se familiarizează cu ideile științelor sociale, comportamentul și atitudinile lor încetează de a mai fi „naive" în raport cu aceste idei și acestea încetează de a se mai potrivi perfect realității. Ceea ce reprezintă, după cum se afirmă uneori, o trăsătură distinctivă a științelor sociale: nu există nimic în domeniul științelor naturii care să corespundă acestei interacțiuni între cercetătorii din domeniul socialului și subiecții cercetărilor lor. (Influența observatorului asupra fenomenelor observate, în mecanica cuantică, prezintă, desigur, doar o vagă asemănare.)

9 În original, self-fulfilling or self-defeating 'prophecies' (p. 479). Vezi și art. „Predictie creatoare", în Dicționar de sociologie, traducere Mariana Tutuianu, Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 209-10.

În al doilea rând, e vorba de complexitatea fenomenelor sociale sau poate, mai exact spus, de relativa lor impermeabilitate în raport cu manipulările experimentale controlate (inclusiv experimentele mentale) în „stilul galilean", care implică abstractizare, idealizare și identificarea unor mecanisme fundamentale - aparenta complexitate de început fiind interpretată apoi drept rezultat al interacțiunii acestor mecanisme, simple în esența lor. Mill identificase deja la vremea sa obstacolele, create de complexitatea fenomenelor sociale, ce stau în calea dezvoltării unei științe sociale cu adevărat predictive, iar dificultățile nu par să fi dispărut de atunci. Pentru unii autori, precum F. A. Hayek (1973-8, vol. 2, cap. 10), acest aspect al cercetării științifice în domeniul social reprezintă o indicație pentru cei ce studiază fenomenele sociale să-și restrângă sfera de interese la elucidarea modelelor (patterns) și a altor structuri de ordine, abandonând aspirația zadarnică de a elabora o știință cu adevărat predictivă a comportamentului uman și a interacțiunii sociale. Întrucât e larg răspândită convingerea potrivit căreia complexitatea ce apare în cadrul fenomenelor „pur naturale" poate fi manipulată prin folosirea unor tehnici „galileene" (într-un sens larg al termenului), iar rezultatele unei asemenea manipulări sunt niște teorii cu adevărat predictive, se consideră de asemenea că acest aspect marchează o diferență între domeniul științelor naturii și cel al științelor sociale. În al treilea rând, e vorba de contestabilitatea (prin însăși natura lor) a multora dintre conceptele teoretice ale științelor sociale (vezi Gallie, 1955-6). Mă refer aici, desigur, la faptul că ni se cere să recurgem la ceea ce, în mod rezonabil, am putea numi „judecăți de valoare" pentru a aplica sau a refuza să aplicăm multe dintre conceptele cele mai importante ale științelor sociale. Potrivit lui Gallie și discipolilor săi, acest lucru se întâmplă deoarece conceptele însele sunt, cel puțin în parte și în mod inevitabil, evaluative mai curând decât strict „descriptive" (vezi FAPT / VALOARE), dar și, lucru poate și mai important, deoarece criteriile pentru aplicarea lor sunt multiple și deoarece e nevoie de niște judecăți, având ele însele o dimensiune evaluativă, pentru a stabili dacă aceste criterii au fost satisfăcute în mod adecvat în fiecare caz în parte. (Caracterul evaluativ al multor concepte ale științelor sociale este, poate, o consecință a dependenței acestora, subliniată de Schutz, de conceptele agenților sociali obișnuiți, acestea din urmă fiind cu siguranță evaluative. El pare să marcheze o limită a aspirațiilor neoweberiene către o știință socială „axiologic neutră" (value-free) și să explice încercările asidue, dar, pe cât se pare, fără rost, de a purifica, prin „operaționalizare" sau în alt mod, conceptele folosite în elaborarea teoriilor de conotațiile inacceptabile pentru tradiția POZITIVISTĂ.) Întrucât asemenea concepte fundamentale pentru o teorie socială precum „putere" sau „RAȚIONALITATE" sunt, în acest sens, contestabile la prima vedere prin însăși natura lor, spre deosebire de conceptele cheie ale științelor naturii, acesta este considerat un alt aspect distinctiv al științelor sociale, prin comparație cu cele ale naturii, aspect care, împreună cu reflexivitatea și complexitatea, pare a proclama necesitatea unei epistemologii distincte pentru științele sociale.

Aceste considerente şi altele asemănătoare i-au convins pe mulţi să accepte ideea că tehnicile adecvate ştiinţelor sociale şi cele adecvate ştiinţelor naturii sunt diferite ca gen, ba, mai mult chiar, că orientările epistemologice ale acestor două mari ramuri ale cunoaşterii sunt de genuri diferite. În timp ce orientarea fundamentală a ştiinţelor naturii este una tehnică, vizând prezicerea şi controlarea fenomenelor naturale, cea a ştiinţelor sociale este sau ar trebui să fie, după cum susţine, printre mulţi alţii, HABERMAS, fie practică, vizând înţelegerea, fie critică, vizând eliberarea. În ambele cazuri, întâlnim ideea că ştiinţele sociale nu urmăresc, sau nu ar trebui să urmărească, elaborarea unor teorii generale abstracte care să ofere o bază pentru predicţii amănunţite ale fenomenelor sociale concrete, ci ar trebui să-şi propună ca scop înţelegerea sau interpretarea.

Am putea încerca să prindem mai bine sensul unei asemenea abordări, referindu-ne la distincţia dintre o descriere „săracă" (thin) şi una „bogată" (thick) a acţiunii unui agent sau a vreunei caracteristici sociale structurale (cf. Geertz, în Gibbons, 1987). Oferim o descriere săracă a unei acţiuni, de exemplu, atunci când o descriem în vocabularul mai mult sau mai puţin „behaviorist" al mişcărilor corporale. Oferim o descriere bogată a aceleiaşi acţiuni atunci când o descriem în vocabularul membrilor nativi ai comunităţii în care ea are loc, adică aşa cum îi înţeleg ei caracterul şi semnificaţia. De exemplu, oferim o descriere săracă dacă descriem o acţiune drept perpelirea la foc a unor bucăţi de carne şi una bogată dacă o descriem, în funcţie de caz, drept a găti sau a aduce sacrificii zeilor etc. În mod evident, descrierile bogate sunt nişte interpretări, „din punctul de vedere al indigenului" după Geertz, iar oferirea lor reprezintă o contribuţie importantă la înţelegerea de către noi a activităţilor umane. Mai mult, furnizarea unor asemenea descrieri nu este ameninţată de apariţia unor fenomene de reflexivitate, complexitate şi contestabilitate. Desigur, atunci când cei ale căror acţiuni le interpretăm iau cunoştinţă de interpretările noastre, s-ar putea să fim nevoiţi să oferim altele diferite – reflexivitatea este întreţinută şi nu eliminată. Nu ne izbim însă în furnizarea de interpretări nici de complexitate, nici de contestabilitate. Cât priveşte aceasta din urmă, contestabilitatea conceptelor indigene este pur şi simplu „reflectată" în contestabilitatea descrierilor noastre bogate sau a (interpretărilor) comportamentului şi structurilor indigene.

(Pentru generaţiile anterioare, ideea de Verstehen întruchipa acest mod de a înţelege orientarea interpretativă distinctă a ştiinţelor sociale. Pentru unii dintre contemporanii noştri, el este întruchipat de proiectul HERMENEUTICII, asociat îndeosebi, eventual, operei lui Hans-Georg GADAMER; pentru alţii în proiectul genealogiei, asociat îndeosebi, eventual, operei lui Michel FOUCAULT; vezi Rabinow, 1984).

Noţiunea de interpretare joacă, prin urmare, un rol cheie în concepţiile antinaturaliste cu privire la ştiinţele sociale. Dar, aşa cum s-a remarcat

adesea, ea conține o ambiguitate de o importanță politică capitală. Există o hermeneutică a recuperării, pe de o parte, și o hermeneutică a suspiciunii, pe de altă parte. Prima încearcă să recupereze modul, fundamental din punct de vedere social, în care agenții sociali obișnuiți se înțeleg pe ei înșiși; a doua (Gibbons, 1987, p. 4) urmărește să străpungă vălul IDEOLOGIEI, autoamăgirii și al altor aspecte mistificatoare ale modului în care se înțeleg agenții înșiși, pentru a „dezvălui adevăratul înțeles al practicilor sociale și politice". În primul caz, încercăm deliberat să reconstituim în mod explicit ceea ce agenții înșiși au constituit deja drept bază a vieții lor sociale. Acest scop este important îndeosebi atunci când e vorba de moduri de viață complet „străine" nouă la început, fiind astfel asociat de obicei și pe bună dreptate, demersului antropologic. În cel de-al doilea, scopul nostru se inspiră din intuițiile fundamentale ale lui NIETSCHE, MARX și FREUD. Aceștia ne-au învățat că actorii sociali nu înțeleg întotdeauna corect caracterul propriilor lor motivații sau al cadrului instituțional în care acționează și că urmărirea unei adevărate înțelegeri a acestor chestiuni impune tratarea cu suspiciune a înțelegerii de sine a agenților, aceasta trebuind ea însăși, în această concepție, să fie interpretată pentru a fi înțeleasă, în loc să fie considerată o bază a înțelegerii (așa cum o tratează concepția mai „naivă"). (Ironia soartei face ca să fie relevante aici și intuițiile principalilor teoreticieni politico-economici, începând de la Adam Smith și incluzându-l pe POPPER, care au identificat în „consecințele neintenționate" o cauză suplimentară a unei greșite înțelegeri de sine sau, în cel mai bun caz, a faptului că înțelegerea modului în care agenții se înțeleg pe ei înșiși este insuficientă pentru înțelegerea vieții sociale (vezi, de exemplu, Hayek, 1973-8, vol. 1).)

Cât de pronunțat este acest contrast între hermeneutica recuperării și hermeneutica suspiciunii? Hermeneutica recuperării ne obligă să presupunem existența unui acord de principiu, în linii mari, între cercetătorii sociali și subiecții cercetați de ei, în ceea ce privește opiniile, dorințele și alte atitudini propoziționale. Această presupoziție este întruchipată de ceea ce Donald DAVIDSON (1984) numea PRINCIPIUL BUNĂVOINȚEI, și, dacă nu adoptăm sau nu putem adopta în mod legitim această presupoziție cu privire la subiecții cercetării noastre, activitățile lor vor rămâne în mod necesar un mister pentru noi. Desigur, simpla asumare a unui acord de principiu nu implică că nu vom putea niciodată să descoperim vreun dezacord, dacă acesta există. Deși s-ar putea să ezităm în a atribui atitudini „ciudate" subiecților cercetărilor noastre interpretative (vezi Quine, 1960), am putea fi îndreptățiți uneori să o facem, de exemplu atunci când dispunem de o bună explicație a „ciudățeniei" acestor atitudini.

Cu toate acestea, există multe obscurități și multe controverse cu privire la criteriile de adecvare interpretativă tocmai în legătură cu această chestiune. Mulți interpreți au avut serioase ezitări în „a lua drept

bune" atitudinile religioase sau „filosofice" ale celor interpretați (cel puțin atunci când acestea s-au îndepărtat prea mult de atitudinile „majoritare") și au pretins, în apărarea acestor ezitări, că există bune temeiuri pentru a trata drept metaforice sau, mai general vorbind, simbolice enunțurile care, în aparență, exprimă asemenea atitudini (vezi Skorupski, 1976). Dar aceste genuri de cazuri, oricât de dificile ar fi ele în sine, nu fac decât să sublinieze câteva aspecte mai profunde ale chestiunii: caracterul în esență HOLIST al proiectului interpretativ și posibilitatea unei multiplicități aparent ireductibile de interpretări - o manifestare, în acest domeniu, a INDETERMINABILITĂȚII TRADUCERII.

Așa cum a subliniat QUINE, modul în care este înțeles un anume obiect supus interpretării este determinat, acolo unde acest lucru este posibil, doar prin referire la un număr foarte mare de considerente. Făcând niște modificări la locul potrivit într-un sistem complex de atitudini, devine posibilă interpretarea oricărui obiect dat în mai multe moduri diferite, fiecare dintre acestea fiind „corect" în raport cu sistemul (modificat în mod corespunzător) în care este încorporat (vezi RELATIVITATE ONTOLOGICĂ).

Alte contribuții importante la înțelegerea hermeneuticii recuperării sunt ideea de „echilibru reflectiv" a lui John Rawls, care pare să ilustreze unele idei ale lui Quine privind modificarea unor părți ale unui sistem mai mare în scopul armonizării sale cu alte elemente potențiale și ideea de „atitudine interpretativă" a lui Ronald Dworkin (1986), care atrage în special atenția asupra cerinței de a ne strădui, în cadrul interpretării, „să facem un obiect cât mai bun cu putință, considerându-l ilustrarea vreunei presupuse inițiative".[10]

Toate aceste idei par să sugereze că un anume gen de RELATIVISM nu e ușor de evitat în sfera interpretării. De asemenea, ele sugerează că distincția dintre hermeneutica recuperării și hermeneutica suspiciunii e oarecum exagerată. Dacă se poate dovedi necesar ca unele atitudini ale agenților să fie considerate drept exprimări „simbolice", înseamnă că interpretarea poate include uneori corectarea modului naiv în care agenții se înțeleg pe sine, ceea ce deschide posibilitatea măcar a eliberării lor concomitente de aceste înțelegeri de sine naive. Iar, pe de altă parte, dacă vor exista întotdeauna moduri diferite și incompatibile de a interpreta „veridic" acțiunile agenților, atunci va fi subminată ideea că, în hermeneutica suspiciunii, îi putem privi de sus pe diferiții interpreți dintr-o poziție care, prin natura ei, să ne permită să pretindem că rezultatele noastre au o validitate obiectivă.

Totuși, ceea ce face ca distincția să rămână valabilă este ideea potrivit căreia o hermeneutică a recuperării se bazează pe principiul interpretării binevoitoare și pe presupoziția că interpretul și cel interpretat au multe

10 În original, acest citat ambiguu arăta astfel: „to make an object the best it can be, as an instance of some assumed enterprise" (p. 482).

atitudini în comun, în timp ce o hermeneutică a suspiciunii pare să presupună fie că interpretul ocupă o poziţie privilegiată în raport cu cel interpretat (în marxism, aceasta este poziţia partidului de avangardă sau, poate, a proletariatului; în freudism, este poziţia analistului), fie, poate, că ambii adoptă o perspectivă care le oferă posibilitatea unui anume gen de înţelegere (insight) superioară. În lucrarea lui HABERMAS (1981), această din urmă perspectivă apare sub forma noţiunii de „acţiune comunicaţională", care poate implica testarea, în cadrul discursului, a pretenţiilor de validitate conţinute implicit în diferitele acte de interpretare. Pretenţiile care pot trece asemenea teste ne oferă puncte de sprijin pentru analiza critică a opiniilor noastre anterioare acestui proces de reflecţie. (Există o similaritate aici cu ideea, vehiculată în teoria moral-politică, de punct arhimedic - vezi Rawls, 1973, p. 41.)

Ideea potrivit căreia interpretul are o poziţie privilegiată, ca şi ideea existenţei unei poziţii privilegiate aflate la oarecare distanţă atât de poziţia interpretului, cât şi de cea a celui interpretat, pot fi puse în contrast cu conceptul de „genealogie" asociat operei lui Michel Foucault (vezi Rabinow, 1984). Această concepţie pare, pe de o parte, să nege existenţa vreunei perspective privilegiate (de unde ar putea fi percepute realităţi ascunse), în timp ce, pe de altă parte, pretinde a oferi o explicaţie acelor contingenţe instituţionale, ideologice şi istorice (travestite în necesităţi) care modelează ideile şi practicile noastre.

Deşi ideea de interpretare joacă un rol cheie în concepţia antinaturalistă asupra ştiinţelor sociale, nu este deloc evident, aşa cum au tins să presupună mulţi antinaturalişti, că aceasta ar separa activităţile lor de cele ale cercetătorului naturii, angajat în studierea fenomenelor nonumane. Cu siguranţă, multe din temele antinaturaliştilor şi interpretiviştilor se regăsesc în (şi ironia face, poate, ca ele să fie derivate din) opera lui Thomas Kuhn şi a predecesorilor şi succesorilor acestuia (vezi Bernstein, 1983). S-ar putea spune că, exact aşa cum cercetătorii din domeniul socialului încearcă să interpreteze atitudinile, acţiunile şi operele oamenilor, tot aşa şi cei din ştiinţele naturii caută o interpretare a fenomenelor naturale, un mod de a le face accesibile înţelegerii noastre. Şi ei au şanse la fel de mari să descopere, după cum a subliniat Quine, că eforturile lor nu se pot baza decât pe nişte constrângeri holiste, în locul acelui fundament de nezdruncinat pe care atât RAŢIONALISMUL, cât şi EMPIRISMUL îl căutaseră mai înainte. Aşa că şi ei au şanse la fel de mari să descopere, cum a subliniat recent cu insistenţă Richard RORTY (1986), că nu există absolut nici o poziţie privilegiată şi sigură, care, odată adoptată, să ne ofere ceea ce Hilary PUTNAM a numit „perspectiva ochiului lui Dumnezeu" asupra lumii naturale. Un fel de dublă ironie pare deci să se manifeste în privinţa epistemologiei ştiinţelor sociale. Elaborând o explicaţie distinctă cu privire la activităţile şi aspiraţiile cercetătorilor din domeniul socialului, filosofii au contribuit la

o schimbare de orientare în epistemologia generală, schimbare care anulează într-o oarecare măsură distincția de la care plecaseră - aceea dintre epistemologia naturalist orientată a științelor „tari" (hard) și epistemologia interpretativistă a științelor „slabe" (soft).

Vezi și CUNOAȘTERE ISTORICĂ; IDEOLOGIE; ȘTIINȚĂ A NATURII.

BIBLIOGRAFIE

Bernstein, R. J.: *Beyond Objectivism and Relativism*, Blackwell, Oxford, 1983.

Davidson, D.: *Inquiries Into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, Oxford, 1984.

Dworkin, R.: *Law's Empire*, Fontana, Londra, 1986.

Gallie, W. B.: "Essentially contested concepts", *Proceedings of the Aristotelian Society* 56 (1955-6), 167-98.

Gibbons, M. T. (ed.): *Interpreting Politics*, Blackwell, Oxford, 1987.

Habermas, J.: *The Theory of Communicative Action*, traducere de T. McCarthy, Beacon Press, Boston, 1981.

Hayek, F. A.: *Law, Legislation and Liberty*, 3 vol., University of Chicago Press, Chicago, 1973-8.

Kuhn, T. S.: *The Structure of Scientific Revolutions*, ediție revăzută, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Quine, W. V.: *Word and Object*, MIT Press, Cambridge (MA), 1960.

Rabinow, P. (ed.): *The Foucault Reader*, Penguin, Harmondsworth, 1984.

Rawls, J.: *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Rorty, R.: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979.

Schutz, A.: "Concept and theory formation in the social sciences", republicat în *Sociological Perspectives*, K. Thompson și J. Tunstall (ed.), Penguin, Harmondsworth, 1971.

Skorupski, J.: *Symbol and Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1976.

FRED D'AGOSTINO [D.B.]

epistemologia virtuții

Ideea centrală a epistemologiei virtuții este că întemeierea și cunoașterea apar din funcționarea corectă a facultăților și virtuților noastre intelectuale într-un mediu adecvat. Această idee este cuprinsă în următorul criteriu pentru opinia întemeiată:

(J) S este întemeiat în a crede că p dacă și numai dacă faptul că S crede că p este rezultatul facultăților sau virtuților intelectuale ale lui S, funcționând într-un mediu adecvat.

EXPLICAȚIE

Ce este o facultate sau virtute intelectuală? O facultate sau virtute în general este o putere sau o capacitate sau o competență de a realiza un

rezultat. O facultate sau virtute intelectuală, în sensul intenționat mai sus, este o putere sau o capacitate sau o competență de a ajunge la adevăruri într-un anumit domeniu și de a evita să crezi falsități în acel domeniu. Exemple de virtuți intelectuale umane sunt vederea, auzirea, introspecția, memoria, deducția și inducția. Mai exact,

(V) Un mecanism M pentru generarea și/sau susținerea opiniilor este o virtute intelectuală dacă și numai dacă M este o competență pentru a crede judecăți adevărate și a evita să crezi judecăți false într-un domeniu de judecăți D, atunci când te afli într-un set de circumstanțe C.

Ni se cere să specificăm un anume domeniu de judecăți pentru M, de vreme ce un mecanism cognitiv dat va fi o competență pentru a crede anumite genuri de adevăruri, dar nu și altele. De exemplu, facultatea vederii ne permite să determinăm culorile obiectelor, dar nu și sunetele pe care le fac ele. Se cere, de asemeni, să specificăm un set de circumstanțe pentru M, de vreme ce un mecanism cognitiv dat va fi o competență în unele circumstanțe, dar nu și în altele. De exemplu, facultatea vederii ne permite să determinăm culorile într-o cameră bine luminată, dar nu și într-o peșteră întunecată.

Conform formulărilor anterioare, ceea ce face dintr-un mecanism cognitiv o virtute intelectuală este faptul că e demn de încredere în generarea mai degrabă a opiniilor adevărate, decât a opiniilor false, în domeniul relevant și în circumstanțe relevante. Prin urmare, este corect să spunem că epistemologia virtuții este un gen de CREDIBILITATE. În timp ce credibilitatea generică susține că opinia întemeiată este opinia ce rezultă dintr-un proces cognitiv demn de încredere, epistemologia virtuții aplică o restrângere a genului de procese care este permis. Anume, procesele cognitive care sunt importante pentru întemeiere și cunoaștere sunt acelea care își au baza într-o virtute intelectuală.

În sfârșit, remarcile anterioare privind credibilitatea unei facultăți ne indică importanța unui mediu adecvat. Ideea este că un mecanism cognitiv poate fi demn de încredere în unele medii, dar nu și în altele. Să luăm în considerare un exemplu din Alvin Plantinga. Pe o planetă care se rotește în jurul lui Alfa Centauri, pisicile sunt invizibile pentru ființele umane. Mai mult, pisicile de pe Alfa Centauri emit un tip de radiație care determină oamenii să-și formeze opinia că există un câine care latră în preajma lor. Acum, să presupunem că tu ești transportat pe această planetă din Alfa Centauri, că trece pe lângă tine o pisică, iar tu îți formezi opinia că există un câine care latră în preajma ta. Cu siguranță, tu nu ești întemeiat în a crede asta. Totuși, aici, problema nu o constituie facultățile tale intelectuale ci mediul tău. Deși facultățile tale de percepție sunt demne de încredere pe Pământ, ele nu sunt demne de încredere pe planeta din jurul lui Alfa Centauri, care este un mediu inadecvat pentru aceste facultăți.

Ideea centrală a epistemologiei virtuții, așa cum a fost ea exprimată anterior în (J), are un grad înalt de plauzibilitate. Făcând să fie centrală

ideea de credibilitate a unei facultăţi, epistemologia virtuţii explică bine de ce sunt adesea întemeiate opiniile produse prin percepţie şi memorie, în timp ce opiniile produse prin gândirea inspirată de dorinţe şi prin superstiţie nu sunt. În plus, teoria ne oferă o bază pentru a răspunde anumitor genuri de scepticism. În special, putem fi de acord că, dacă noi am fi nişte creiere într-o cuvă, ori victime ale unui demon cartezian, atunci noi nu am avea cunoaştere nici în acele rare cazuri în care opiniile noastre se dovedesc a fi adevărate. Însă epistemologia virtuţii explică faptul că ceea ce este important pentru cunoaştere este că facultăţile noastre sunt, în fapt, demne de încredere în mediul în care ne aflăm. Şi astfel, noi avem cunoaştere atâta vreme cât nu suntem, în fapt, victime ale unui demon cartezian sau creiere într-o cuvă. În sfârşit, Plantinga argumentează că epistemologia virtuţii se descurcă bine cu PROBLEMELE LUI GETTIER. Ideea este că problemele lui Gettier ne oferă cazuri de opinii întemeiate care sunt "în mod accidental adevărate". Plantinga argumentează că epistemologia virtuţii ne ajută să înţelegem ce înseamnă că o opinie este în mod accidental adevărată şi, de asemeni, ne furnizează o bază pentru a spune de ce asemenea cazuri nu constituie cunoaştere. Opiniile sunt în mod accidental adevărate când sunt produse prin facultăţi, altminteri demne de încredere, dar care funcţionează într-un mediu inadecvat. Plantinga dezvoltă această raţionare în Plantinga (1988).

OBIECŢII

Dar, deşi epistemologia virtuţii are o plauzibilitate iniţială bună, ea se confruntă cu nişte obiecţii substanţiale. În continuare, voi trece în revistă două din aceste obiecţii şi voi indica locurile în care epistemologii virtuţii au încercat să le răspundă. Prima obiecţie cu care se confruntă epistemologia virtuţii este o versiune a problemei generalităţii. Putem înţelege mai clar problema dacă luăm în considerare următorul criteriu pentru opinia întemeiată, care rezultă din explicaţia noastră pentru (J).

> (J') S este întemeiat în a crede că p dacă şi numai dacă
>
> (1) S crede că p; şi
>
> (2) Există un domeniu D şi un set de circumstanţe C astfel încât
>
> (a) propoziţia că p se află în F,
>
> (b) S se află în C în privinţa propoziţiei că p, şi
>
> (c) Dacă S s-ar afla în C în privinţa unei propoziţii din D, atunci ar fi foarte plauzibil ca S să deţină în mod corect o opinie în privinţa acelei propoziţii.

Problema apare în legătură cu modul în care trebuie să selectăm un D şi un C adecvate. Pentru că, dată fiind orice opinie adevărată că p, noi putem totdeauna să venim cu un domeniu D şi un set de circumstanţe C,

astfel încât S să fie perfect demn de încredere în D, în C (vezi RELIABILISM). Pentru orice opinie adevărată că p, fie D care include numai propoziţiile p şi non-p. Fie C care include orice circumstanţe existente care fac ca p să fie adevărată. În mod clar, S este perfect demn de încredere în privinţa propoziţiilor din acest domeniu, în aceste circumstanţe. Dar noi nu vrem să spunem că toate opiniile adevărate ale lui S sunt întemeiate pentru S. Şi, bineînţeles, există o problemă analogă în cealaltă direcţie a generalităţii. Pentru că, dată fiind orice opinie că p, noi putem totdeauna să specificăm un domeniu de propoziţii D şi un set de circumstanţe C, astfel încât p să fie în D, S să fie în C, iar S să nu fie demnă de încredere în privinţa propoziţiilor din D, din C.

Consideraţiile anterioare arată că epistemologia virtuţii trebuie să spună mai mult despre selecţia domeniilor relevante şi a seturilor de circumstanţe. Plantinga abordează problema generalităţii introducând conceptul unui proiect (design plan) al facultăţilor noastre intelectuale. Acest plan cuprinde specificaţii relevante pentru domenii şi seturi de circumstanţe. S-ar putea obiecta că această abordare cere prezumţia problematică a existenţei unui Proiectant[11]. Plantinga, însă, nu este de acord din două motive. El nu crede că prezumţia este necesară sau că ar fi problematică. O discuţie relevantă a ei se găseşte în Plantinga(1986, 1987 şi 1988). Ernest Sosa abordează problema generalităţii introducând conceptul unei perspective epistemice. Pentru a avea o cunoaştere reflexivă (reflective), S trebuie să capteze cu adevărat credibilitatea facultăţilor sale, această captare fiind ea însăşi furnizată de către o "facultate a facultăţilor". Specificările relevante pentru un D şi un C sunt determinate de această perspectivă. În mod alternativ, Sosa a sugerat că specificările relevante sunt determinate de scopurile comunităţii epistemice. Ideea este că domeniile şi seturile de circumstanţe sunt determinate prin locul lor în generalizări utile despre agenţii epistemici şi capacităţile lor de a se purta ca deţinători credibili de informaţie, pe care şi-o împărtăşesc[12]. (Aceste strategii sunt dezvoltate de către Sosa, în: Sosa, 1988a, 1988b şi 1991).

Cea de-a doua obiecţie cu care se confruntă epistemologia virtuţii este că (J) şi (J') sunt prea constrângătoare. Este posibil ca S să fie întemeiat în a crede că p, chiar dacă facultăţile intelectuale ale lui S sunt, în mare măsură, nedemne de încredere. De exemplu, să presupunem că Jane este victima unui geniu înşelător cartezian. Prin urmare, în ciuda celor mai bune eforturi ale ei, nu este adevărată nici una din opiniile lui Jane despre lumea din jur. Este clar că, în acest caz, facultăţile de percepţie ale lui Jane sunt aproape în întregime nedemne de încredere. Însă noi nu am vrea să spunem că nici una dintre opiniile perceptuale ale lui Jane nu

11 Engl.: a Designer of the design plan (N.t.)

12 Engl.: reliable information-sharers (N.t.)

este întemeiată. Dacă Jane crede că există un copac în grădina ei și ea își întemeiază această opinie pe experiența obișnuită în legătură cu copacii, atunci se pare că ea este la fel de întemeiată pe cât am fi și noi, în privința unei opinii similare.

Sosa abordează actuala problemă argumentând că întemeierea este relativă la un mediu M. În conformitate cu aceasta, S este întemeiat în a crede că p relativ la M dacă și numai dacă facultățile lui S ar fi credibile în M. Să notăm că, pe această bază, nu e nevoie ca S să se afle efectiv în M pentru ca S să fie întemeiat în a crede vreo judecată relativă la M. Aceasta îi permite lui Sosa să conchidă că Jane are o opinie întemeiată în cazul menționat mai înainte. Pentru că Jane este întemeiată în opiniile sale perceptuale privind mediul nostru, deși ea nu este întemeiată în acele opinii privind mediul în care se află efectiv. Sosa dezvoltă această propunere în Sosa (1991).

Vezi și TEORII CAUZALE ÎN EPISTEMOLOGIE; VIRTUȚI EPISTEMICE; RELIABILISM.

BIBLIOGRAFIE

Plantinga, A., "Epistemic justification", în *Nous* 20/1986, 3-18.
Plantinga, A., "Justification and theism", în *Faith and Philosophy* 4/1987, 403-26.
Plantinga, A., "Positive epistemic status and proper function", în *Philosophical Perspectives* 2/1988, 1-50.
Plantinga, A., *Warrant*, în curs de apariție.
Sosa, E., "Knowledge and intelectual virtue", în *Monist* 60/1985, 226-45.
Sosa, E., "Beyond scepticism, to the best of our knowledge", în *Mind* 90/1988 (a), 153-88.
Sosa, E., "Knowledge in context, scepticism in doubt. The virtue of our faculties", în *Philosophical Perspectives* 2/1988 (b), 139-55.
Sosa, E., "Methodology and apt belief", în *Synthese* 74/1988, 415-26.
Sosa, E., "Reliabilism and intelectual virtue", în *Sosa,* 1991.
Sosa, E., *Knowledge in Perspective: Collected Essays in Epistemology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991.

JOHN GRECO [C.Ș.]

epistemologie evoluționistă

Aceasta este o concepție epistemologică care vede o conexiune importantă între progresul cunoașterii și evoluția biologică.

Epistemologul evoluționist susține că dezvoltarea cunoașterii umane are loc printr-un anumit proces de selecție naturală, ilustrat cel mai bine de teoria darwinistă a selecției naturale biologice. Cele trei componente majore ale modelului selecției naturale sunt variația, selecția și retenția. Conform teoriei darwiniste a selecției naturale, variațiile nu sunt proiectate spre a îndeplini anumite funcții. Ci, mai curând, acele variații care

îndeplinesc funcții utile sunt selectate, în timp ce acelea care nu au funcții utile, nu sunt selectate; impresia că variațiile apar în mod intenționat se datorează acestei selecții. În teoria modernă a evoluției, mutațiile genetice asigură variațiile oarbe (oarbe în sensul că nu sunt influențate de efectele pe care le-ar avea - probabilitatea unei mutații nu este corelată cu avantajele sau dezavantajele pe care acea mutație le-ar conferi organismului), mediul înconjurător asigură filtrul selecției, iar reproducerea asigură retenția. Adecvarea se obține deoarece acele organisme ce au caracteristici care le fac să fie mai puțin adaptate pentru supraviețuire nu supraviețuiesc în competiția cu alte organisme din mediul înconjurător, ce au caracteristici mai bine adaptate. Epistemologia evoluționistă aplică acest model al variației oarbe şi al retenției selective progresului cunoaşterii ştiinţifice şi proceselor gândirii umane, în general.

Paralela dintre evoluția biologică și evoluția conceptuală (sau "epistemică) poate fi înțeleasă fie literal, fie analogic. Versiunea literală a epistemologiei evoluționiste vede în evoluția biologică principala cauză a progresului cunoaşterii. Conform acestei concepții, numită "programul evoluției mecanismelor cognitive" ("Evolution of cognitive mechanism program"), (EEM) de Bradie (1986) şi „abordarea darwiniană a epistemologiei" („Darwinian approach to epistemology") de Ruse (1986), progresul cunoaşterii are loc prin variație oarbă şi retenție selectivă întrucât selecția naturală biologică este însăşi cauza variației şi selecției epistemice. Versiunea cea mai plauzibilă a concepției literale nu susține că toate opiniile omului sunt înnăscute, ci, mai curând, că mecanismele mentale care ghidează achiziția opiniilor ne-înnăscute sunt ele însele înnăscute şi constituie rezultatul selecției naturale biologice. Ruse (1986, cap. 5) apără o versiune a epistemologiei evoluționiste literale pe care o leagă de sociobiologie (pentru o critică a acestei concepții, vezi eseul lui Bradie din Rescher, 1990, pp 33-38.).

Conform versiunii analogice a epistemologiei evoluționiste, numită „programul evoluției teoriilor" (EET) de către Bradie (1986) şi „abordarea spenceriană" (după numele filosofului din secolul XIX, Herbert Spencer) de către Ruse (1986), dezvoltarea cunoaşterii umane este guvernată de un proces analog selecției naturale biologice şi nu de o instanțiere a acestuia. Această versiune a epistemologiei evoluționiste, inițiată şi elaborată de Donald Cambell (1974a şi 1974b), ca şi de Karl POPPER, consideră că adecvarea (parțială) dintre teorii şi lume se explică printr-un proces mental de încercare şi eroare, cunoscut ca selecție naturală epistemică.

Ambele versiuni ale epistemologiei evoluționiste sunt considerate de obicei specii ale EPISTEMOLOGIEI NATURALIZATE, deoarece ambele iau drept punct de pornire al proiectului lor epistemologic anumite fapte empirice (vezi Quine, 1969 şi QUINE). Versiunea literală a epistemologiei

evoluționiste începe prin a accepta teoria evoluționistă și o concepție materialistă asupra minții și, pornind de aici, construiește o interpretare a cunoașterii și a dezvoltării sale. Prin contrast, versiunea analogică nu presupune adevărul evoluției biologice. Ea se inspiră pur și simplu din evoluția biologică, ca sursă pentru modelul selecției naturale. Pentru ca această versiune a epistemologiei evoluționiste să fie adevărată, este nevoie doar ca modelul selecției naturale să se aplice progresului cunoașterii, și nu și originii și dezvoltării speciilor. La limită, epistemologia evoluționistă de tip analogic ar putea fi adevărată chiar dacă teoria corectă privind originea speciilor ar fi creaționismul.

Chiar dacă nu încep prin a presupune adevărul teoriei evoluționiste, majoritatea epistemologilor evoluționiști sunt și adepți ai epistemologiei naturalizate; presupozițiile lor empirice (măcar implicite) provin din psihologie și din științele cogniției și nu din teoria evoluționistă. Totuși, epistemologia evoluționistă este caracterizată uneori într-o manieră aparent ne-naturalistă. Campbell (1974b, p.142) afirmă că " dacă cineva își extinde cunoașterea dincolo de ceea ce cunoaște, el nu are altă alternativă decât să exploreze fără ajutorul rațiunii" (i.e. orbește). Acest lucru, admite Campbell, face ca epistemologia evoluționistă să se apropie de o tautologie (și, astfel, să nu fie naturalistă). Epistemologia evoluționistă face, într-adevăr, aserțiunea analitică că atunci când cineva își extinde cunoașterea dincolo de ceea ce cunoaște, el trebuie să înainteze în ceva care nu îi este deja cunoscut, însă, ceea ce este mai interesant, epistemologia evoluționistă face de asemenea și aserțiunea sintetică că, atunci când cineva își extinde cunoașterea dincolo de ceea ce cunoaște, el trebuie să procedeze prin variație oarbă și retenție selectivă. Această teză este sintetică deoarece ea poate fi infirmată empiric. Teza centrală a epistemologiei evoluționiste este sintetică și nu analitică. Dacă teza centrală ar fi analitică, atunci toate epistemologiile ne-evoluționiste ar fi fost contradictorii din punct de vedere logic, ceea ce nu este cazul. Campbell are dreptate să afirme că epistemologia evoluționistă are aspectul analitic pe care îl menționează el, însă greșește crezând că acesta este un aspect distinctiv, de vreme ce orice epistemologie plauzibilă are acest aspect analitic (vezi Skagestad, 1978, p. 613).

Două dintre problemele mai profunde discutate în literatură implică întrebări privitoare la realism (i.e. ce tip de angajări ontologice trebuie să facă un epistemolog evoluționist?) și la progres (i.e. se dezvoltă cunoașterea, în concepția epistemologiei evoluționiste, către un scop?). (Cu privire la realism, vezi Campbell, 1974a, pp. 447-50; Bradie, 1986, pp. 444-51; Skagestad, 1978, pp. 617-19; eseul lui Ruse din Rescher, 1990, pp. 101-10; și eseul lui Stein din Rescher, 1990, pp. 119-29. Cu referire la progres, vezi Bradie, 1986, pp. 426-7; Ruse, 1990 și Stein, 1990.) Cu privire la realism, mulți epistemologi evoluționiști subscriu la ceea ce se numește realismul ipotetic, o concepție care combină o versiune de

SCEPTICISM epistemologic cu acceptarea provizorie a REALISMULUI metafizic. În ceea ce privește progresul, problema este că evoluția biologică nu este direcționată către un scop, însă progresul cunoașterii umane pare să fie astfel direcționat. Campbell (1974a) se teme de această potențială slăbire a analogiei, însă apucă taurul de coarne și admite că evoluția epistemică se îndreaptă către un scop (adevărul), în timp ce evoluția biologică nu o face. Unii au argumentat că epistemologii evoluționiști trebuie să renunțe la sensul "de adevăr tropic" (truth-tropic) al progresului, deoarece un model al selecției naturale este în mod esențial neteleologic. În schimb, o epistemologie evoluționistă poate adopta, urmându-l pe Kuhn, un sens operațional al progresului.

Una dintre criticile cele mai frecvente și mai serioase îndreptate împotriva epistemologiei evoluționiste este aceea că versiunea analogică a acestei concepții este falsă întrucât variația epistemică nu este oarbă (vezi, de exemplu, Skagestad, 1978, 613-13; și Ruse, 1986, cap. 2). Stein și Lipton (1990) au argumentat, totuși, că această obiecție nu își atinge ținta, deoarece, cu toate că variația epistemică este nealeatorie, constrângerile asupra acesteia provin din euristică, care este, în cea mai mare parte, rezultatul variației oarbe epistemice și al retenției selective. Stein și Lipton argumentează mai departe că această euristică este analoagă preadaptărilor biologice, precursorilor evoluționiști (precum jumătatea de aripă care este precursorul evoluționist al aripii) care au o altă funcție decât cea a structurilor care descind din ei. Caracterul ghidat al variației epistemice nu este, în această concepție, sursa nefuncționării analogiei, ci sursa unei mai bune înțelegeri a analogiei.

Mulți epistemologi evoluționiști încearcă să combine versiunea literală cu cea analogică (vezi Bradie, 1986, pp. 403-11; Stein și Lipton, 1990, pp. 42-6), spunând că acele opinii și mecanisme cognitive care sunt înnăscute rezultă dintr-o selecție naturală de tip biologic, iar acelea care nu sunt înnăscute rezultă dintr-o selecție naturală de tip epistemic. Aceste idei sunt rezonabile atât timp cât cele două părți ale acestei concepții hibrid sunt menținute distincte. O versiune analogică a epistemologiei evoluționiste în care variația biologică ar fi singura sursă a caracterului său orb ar fi o teorie nulă. Acest lucru s-ar întâmpla dacă toate opiniile noastre ar fi înnăscute sau dacă opiniile noastre ne-înnăscute nu ar fi rezultatul variației oarbe. Astfel, un apel la caracterul orb al variației biologice nu este un mod legitim de a produce o versiune hibridă a epistemologiei evoluționiste, de vreme ce acest lucru banalizează teoria. Din rațiuni similare, acest apel nu salvează o versiune analogică a epistemologiei evoluționiste în fața argumentelor ce arată că variația epistemică nu este oarbă (vezi Stein și Lipton, 1990, pp. 42-5). Deși epistemologia evoluționistă constituie o abordare relativ nouă a teoriei cunoașterii, ea a trezit un interes larg, în primul rând pentru că reprezintă o încercare serioasă de a contura o epistemologie naturalizată, in-

spirându-se din mai multe discipline. Dacă ştiinţa este relevantă pentru înţelegerea naturii şi a dezvoltării cunoaşterii, atunci epistemologia evoluţionistă se numără printre disciplinele care merită luate în considerare. În măsura în care epistemologia evoluţionistă priveşte într-acolo, ea constituie un program epistemologic interesant şi potenţial fructuos. *Vezi şi* EPISTEMOLOGIE GENETICĂ; EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ

BIBLIOGRAFIE

Bradie, M., "Assessing evolutionary epistemology", *Biology and Philosophy* 1, 1986, 401-59.

Callebaut, W. Şi Pinxter, R., Ed, *Evolutionary Epistemology*, A Multiparadigm Program, Reidel, Dordrecht, 1987; conţine o bibliografie cuprinzatoare.

Campbell, D.T., "Evolutionary epistemology", in *The Philosophy of Karl Popper*, New York, Columbia University Press, 1969, pp. 69-90, Cartea 1(ed.) P.A. Schilpp, LaSalle, Open Court, 1974a, pp. 413-63; retipărit în G. Radnitsky şi W.W. Bartley (eds.), *Evolution, Theory of Rationality and the Sociology of Knowledge* III, Open Court, LaSalle, 1987, pp. 47-89.

Campbell, D.T., "Unjustified variation and selection in scientific discovery", în F.J. Ayala şi T. Dobzhansky (editori), *Studies in Philosophy of Biology*, University of California Press, Berkeley, 1974b, pp.139-61.

Kuhn, T., *The Structure of Scientific Revolutions*, ed a 2-a, University of Chicago Press, Chicago, 1970.

Quine, W.V., "Epistemology naturalized", în cartea sa *Ontological Relativity and Other Essays.*

Rescher, N.(ed.), *Evolution, Cognition and Realism*, University Press of America, Lanham, 1990.

Ruse, M., *Taking Darwin Seriously*, Blackwell, Oxford, 1986.

Skagestad, P., "Taking evolution seriously, critical comments on D.T. Campbell's evolutionary epistemology", *The Monist* 61, 1978, 611-21.

Stein,E. şi Lipton, P., "Where guesses come from, evolutionary epistemology and the anomaly of guided variation", *Biology and Philosophy* 4, 1990, 33-56.

EDWARD STEIN [A.Z.]

epistemologie feministă

Proiectele epistemologice feministe sunt deocamdată politice şi revizioniste. Întrucât ele se concentrează asupra practicilor construcţiei cunoaşterii, unul dintre scopurile lor principale este de a muta pe o poziţie analitică centrală întrebarea: "Despre a cui cunoaştere vorbim?". Punerea acestei întrebări este o provocare pentru multe idealuri călăuzitoare ale epistemologiilor empiriste post-pozitiviste ce ocupă aşezarea standard şi poziţiile de monitorizare din filosofia anglo-americană. Feministele au

arătat că, în spatele măştii obiectivităţii şi neutralităţii valorice pe care le prezintă lumii aceste epistemologii, există o complexă structură de putere a interesului deghizat, a dominaţiei şi a subjugării.

Născută din practicile de trezire a conştiinţei ale anilor 1960, investigaţia feministă a dezvăluit goluri, disonanţe cognitive şi nepotrivire între experienţele diverse ale femeilor şi teoriile, categoriile şi schemele conceptuale care pretind a le explica pe acestea, pretind a le cunoaşte. Astfel, prin dezvăluirea prezumţiilor exclusiviste ce au făcut capabile epistemologiile din curentul principal să-şi stabilească autoritatea, feministele produc schimbări ale sarcinilor percepute în epistemologie. Ocolind scopurile normative de a determina ce trebuie să facă un subiect cunoscător ideal, ele produc analize critice a ceea ce fac efectiv subiecţii cunoscători "situaţi" din punct de vedere istoric şi material (cf. Haraway, 1988).

Două poziţii principale - deşi niciuna nu este nici unitară, nici fortificată - au crescut împreună din investigaţia feministă de "al doilea val": empirismul feminist şi teoria punctului de vedere feminist. În unele dintre aceste teorii se acordă biologiei şi ştiinţelor sociale centralitatea, dacă nu chiar statutul paradigmatic pe care epistemologiile postpozitiviste le acordă ştiinţelor fizice (cf. Harding, 1986; Longino, 1990). Alte variante îşi originează analizele mai mult în epistemologia curentului principal, decât în izvorul acesteia - filosofia ştiinţei (Dura, 1990; Code, 1991).

Empiristele feministe argumentează că empiriştii tradiţionali, departe de a fi atât de neutri şi obiectivi pe cât indică prezentările lor despre ei înşişi, sunt prinşi în androcentrismul poziţiilor de pe care discută. Feministele consideră că scopul producerii cunoaşterii şi, de aici, scopul ştiinţei, este de a produce o cunoaştere curăţată de tendinţe androcentrice şi sexiste şi, în final, de "deformările" rasiste de clasă sau altele. Pretenţia lor principală este că un empirism încărcat de valoare, nestingherit şi totuşi riguros, informat de către ideologia feministă, poate produce o cunoaştere mai adecvată decât pot produce metodele standard, ignorante în privinţa specificităţii lor şi a complicităţii lor la un sistem bazat pe distincţia sex/gen. Pe scurt, o angajare politică informată poate genera un empirism mai bun.

Unii exponenţi ai empirismului feminist (cf. Harding, 1986) argumentează că, în ciuda promisiunii teoriei, feminismul său îi subminează empirismul său. Faptul că un empirist feminist qua subiect cunoscător nu poate fi un individ abstract, anistoric, decorporalizat încalcă atât de flagrant un postulat empirist, încât această epistemologie nici măcar nu poate fi numită empiristă. Alţii propun moduri de a reconcilia feminismul şi empirismul. Nelson (1990) susţine că empirismul quineean nu pretinde nici individualismul rigid, nici neutralitatea teoretică a teoriilor clasice. Prin aceasta, el reprezintă o resursă valoroasă a feministelor. Duran

(1990) consideră că epistemologiile "naturalizate" post-quineene oferă feministelor opțiunea cea mai promițătoare. Despărțindu-se de preocupările tradiționale ce caută să determine dacă este posibilă cunoașterea, EPISTEMOLOGIILE NATURALIZATE asumă faptul că oamenii pot avea și au cunoaștere. Cu ajutorul științei cognitive, ele abandonează transcendența pentru a examina cum cunosc efectiv oamenii, în mod individual și social. Un aspect nu mai puțin important este că, întrucât ele aderă la principiile obiectivității empirice, ele sunt unelte eficiente în producerea cunoașterii lumii fizice și sociale.

Longino (1990) argumentează în favoarea unui empirism contextual. Ea susține că raționarea bazată pe dovadă e dependentă de context, iar datele contează ca evidență numai în relație cu ipotezele și prezumțiile de fond. Construcția cunoașterii este o practică întru totul socială; ca atare încorporarea valorilor și ideologiei în investigație nu cere o toleranță fără criterii a preferințelor subiective individuale. Obiectivitatea este asigurată de critica socială, la care sunt supuse toate produsele investigației. O asemenea critică poate demasca androcentrismul chiar și în investigația ori în știința "bună", chiar și dintr-o poziție despre care se admite că este interesată, care este ea însăși deschisă la critică. Și totuși se păstrează o angajare riguroasă față de evidență. Code (1991) dezvoltă o abordare care, în realismul său, are reminiscențe empiriste. Această abordare se distinge de EMPIRISMUL canonic prin susținerea că subiectivitatea este construită social; ca și prin propunerea ideii că procesul de cunoaștere a altor oameni este un model mai bun de activitate cognitivă decât procesul de cunoaștere a obiectelor fizice de mărime medie. Abordarea se distinge și mai marcant prin autocaracterizarea sa ca un RELATIVISM perspectivist, temperat și totuși critic.

Teoreticienii punctului de vedere feminist (cf. Hartsock, 1983) consideră că nici empiriștii ortodocși, nici cei feminiști nu pot oferi o explicație adecvată privind variatele condiții istorice și materiale în care oamenii produc cunoașterea. Cunoașterea aflată pe pozițiile standard, care deține autoritatea în societățile vestice este derivată din experiențele sociale ale unui segment limitat al populației și testată tot pe experiențele sociale ale acestui segment: bărbații educați, albi, de clasă mijlocie. În consecință, femeile (precum proletariatul din teoria marxistă) sunt oprimate pe poziții epistemice de subclasă, marginale. Știința ca practică a creat un discurs ezoteric, la care puține femei au acces imediat. Succesul lor limitat în privința "faptelor dovedite științific" a fost pus pe seama inferiorității lor intelectuale. Aceste fapte au fost stabilite printr-o metodologie care nu a fost proiectată explicit pentru a oprima femeile, dar care, cu toate acestea, le-a oprimat. Și totuși, opresiunea lor poate fi transformată într-un avantaj epistemic, căci ea le cere femeilor, pur și simplu pentru a supraviețui, să-și cunoască opresorii și sistemele care îi legitimează mai bine decât se cunosc opresorii pe ei înșiși. În consecință,

cunoaşterea produsă dintr-un punct de vedere feminist, bazată pe circumstanţele istoric-materiale ale femeilor, are un potenţial explicativ, transformator şi emancipator pe care nu l-ar putea realiza proiectele empiriste mai modeste.

Criticii obiectează că, întrucât nu există o perspectivă feministă unică, unificată, teoria punctului de vedere feminist şterge diferenţele şi astfel eşuează prin intermediul propriilor sale standarde feministe. Alţii atacă pretenţiile acestei teorii de a se bucura de un privilegiu epistemic, argumentând că acea "capacitate de localizare" a ei produce o perspectivă asupra realităţii sociale care trebuie să fie la fel de limitată ca oricare alta. Rămâne de văzut cum vor fi rezolvate aceste probleme; dar nu poate fi negată importanţa angajării acestei teorii în producerea unor fidele - chiar dacă adesea critice - analize ale experienţelor femeilor, alături de analize ale opresiunii şi legitimării acesteia prin intermediul valorilor epistemice hegemonice.

Empirismul feminist şi teoriile punctului de vedere feminist sunt o dovadă a influenţei criticii postmoderne asupra proiectelor epistemologice ale Luminismului. Aceste epistemologii, prin atacul asupra concepţiilor umaniste ale subiectivităţii şi prin luarea în considerare a particularităţilor subiecţilor cunoscători, sprijină antiesenţialismul postmodernismului. Ca şi postmoderniştii, teoreticienii punctului de vedere feminist şi feminiştii empirişti sunt critici, în mod variat, faţă de încercările de a spune o unică poveste adevărată, de a dezvolta o singură naraţiune principală. Totuşi, multe feministe sunt precaute faţă de opţiunea pentru un postmodernism care ar cere o toleranţă indiferentă faţă de multiplele perspective. O asemenea poziţie nu ar putea concura cu androcentrismul şi sexismul înrădăcinat al epistemologiilor din curentul principal.

Ca urmare a criticilor feministe, epistemologii nu mai pot asuma că „raţiunea este asemănătoare la toţii oamenii". Subiecţii cunoscători nu mai pot fi reprezentaţi ca fiind doar nişte deţinători de poziţii într-un proces repetabil la infinit, ale căror minţi convertesc informaţia în cunoaştere, păstrând-o nemodificată de către trecerea ei prin aceste minţi. Întrebarea „a cui cunoaştere ?" concurează cu prezumţia că subiecţii cunoscători pot să se bazeze pe ei înşişi şi să fie independenţi de ciudăţeniile localizării lor. Într-adevăr, feministele au descoperit coincidenţe notabile între trăsăturile atribuite subiecţilor cunoscători ideali din societăţile vestice orientate ştiinţific şi normele dezvoltării psihosexuale ale bărbatului din clasa mijlocie din aceleaşi societăţi (cf. Keller, 1985). Aceste coincidenţe sunt manifestarea de secol douăzeci a unei practici istorice persistente de a defini raţiunea, raţionalitatea şi obiectivitatea prin excluderea atributelor şi trăsăturilor asociate în mod obişnuit cu feminitatea (cf. Lloyd, 1984). Ei nu lasă nici o îndoială cu privire la faptul că subiectul cunoscător invizibil din filosofia ştiinţei şi

epistemologia curentului principal este, implicit, bărbat. Nu este surprinzător că cunoaşterea pe care o produce el e androcentrică; ea derivă din experienţe tipic masculine.

Mutând pe o poziţie centrală întrebarea „a cui cunoaştere ?“, se cer astfel revizuiri în concepţiile despre subiectivitate pe care epistemologii din curentul principal le iau de bune, de obicei. Cea mai notabilă revizuire este că subiectul cunoscător detaşat, dezinteresat, care e un spectator neutru al lumii trebuie să fie înlocuit. Subiectivitatea este ea însăşi produsă, construită în circumstanţe sociale-politice-rasiale-de clasă-etnice-culturale-religioase. Când epistemologia devine un proiect de înţelegere a modului în care cunosc oamenii, a modului în care pot ei cel mai bine să-şi depăşească circumstanţele lor locale şi situaţiile globale în care sunt încorporate localizările lor, când individualismul abstract al epistemologiei tradiţionale lasă loc unei subiectivităţi localizate specific, atunci idealul de a transcende limitările „perspectivei parţiale“ pentru a dobândi o viziune de niciunde devine suspect.

Acum, întrucât epistemologii din curentul principal se bazează pe un model de cunoaştere din ştiinţa fizică, purificat, neutru din punct de vedere valoric, ei cred că fiecare act de cunoaştere este repetabil de către orice alt subiect cunoscător, în aceleaşi condiţii de observaţie. Repetabilitatea este virtual sinonimă cu obiectivitatea. Acordând încredere metodologiei din ştiinţele fizice, poziţiile şi rolul de monitorizare standard în construcţia cunoaşterii au consecinţe semnificative. Teoreticienii cunoaşterii au judecat, în istorie, artele şi capacităţile femeilor în mod „neştiinţific“ şi ca atare nedemn de numele de „cunoaştere“. Sunt evidente unele excluziuni analoge în psihologie, antropologie, istorie şi sociologie, care au funcţionat împreună cu epistemologiile obiectiviste indiferente faţă de parţialitatea şi frecventul imperialism ce structurează până şi pretenţiile lor de neutralitate (cf. Harding, 1986; Haraway, 1988; Longino, 1990, Nelson,1990). Proiectele cooperative de investigaţie tind să conteze doar ca sumă a părţilor lor, ţinându-se seama de fiecare participant, în mod singular şi separat, pentru evidenţă. Rezultatele (= cunoaştere) devin realizarea sa individuală, prezentată monologal unui public obiectiv şi dezinteresat.

Combătând individualismul epistemologic al curentului principal, multe feministe susţin că construcţia cunoaşterii este o activitate socială, împărtăşită în comun. Oamenii trebuie să înveţe cum să ajungă la „dovadă“ înainte de a putea extrage cunoaştere din ea, iar asemenea învăţare este, în mod necesar, o activitate socială - şi deci una ce variază din punct de vedere social. Mai mult, comunitatea joacă un rol decisiv în calitate de critic şi arbitru în justificarea pretenţiilor de cunoaştere, ca şi în a decide ale cui proiecte capătă recunoaştere, a cui cunoaştere contează.

Odată ce producţia cunoaşterii şi epistemologia sunt repoziţionate în cadrul localizărilor social-politice, OBIECTIVITATEA trebuie şi ea recon-

struită ca o valoare produsă şi mediată social. Obiectivitatea este dobândită în egală măsură ca urmare a criticii intersubiective, comunitare - contrapartea seculară a amănunţitei treceri în revistă din academie - cât şi ca urmare a atenţiei scrupuloase faţă de „dovadă" (cf. Longino, 1990). Dovada contează ca dovadă în contextele determinate în egală măsură prin criterii sociale şi prin criterii pur observaţionale. Astfel, obligaţiile de a produce dovezi sunt redistribuite şi lateral - între comunităţile de cercetători - nu doar vertical - de la un observator transcendent la date. Devine la fel de important să cunoşti credibilitatea celor ce pretind că oferă cunoaştere, a criticilor şi interlocutorilor lor, pe cît este de important să cunoşti cum să verifici empiric o afirmaţie „după propriile sale merite" (cf. Code, 1987). Cei ce pretind că oferă cunoaştere sunt răspunzători faţă de comunitate ca şi faţă de fapte; iar idealul investigaţiei pure nu mai poate fi susţinut. Într-adevăr, feministele au argumentat că numai oamenii care au resursele şi puterea de a crede că pot transcende şi controla circumstanţele lor ar putea vedea detaşarea pe care idealul o cere ca o opţiune teoretică. Fie la niveluri de simţ comun, fie la niveluri ezoterice, ştiinţifice, investigaţia se formează din scopurile umane şi este complicată de către acestea. Aceste scopuri trebuie să fie evaluate, dacă cunoaşterea lumii şi a altor oameni trebuie să-şi găsească, sub aspect local şi global, potenţialul său anticipativ, (cf. Longino, 1990; Code, 1991).

Întrucât producţia cunoaşterii este o practică socială, angajată prin subiecţi cunoscători încorporaţi, tributari genului lor, localizaţi din punct de vedere istoric, rasial şi cultural, produsele ei nu pot să nu poarte mărcile producătorilor lor. Totuşi, constructivismul implicat în susţinerea că cunoaşterea este creată şi nu descoperită, e constrâns de către intransigenţa unei realităţi cu care totdeauna a trebuit să se trateze. Opţiunile cognitive sunt limitate şi de conservatorismul încăpăţânat al tradiţiilor, practicilor, instituţiilor şii structurilor sociale care se opun dornicei negaţii sau reconstrucţii. De asemenea, agenţii cognitivi sunt suficient de liberi şi neconstrânşi în proiectele lor de construire a cunoaşterii, încât ei rămân răspunzători pentru cunoaşterea pe care o produc (cf. Code, 1987).

Atâta timp cât epistemologia este concepută ca un proiect de determinare a condiţiilor necesare şi suficiente pentru justificarea pretenţiilor de cunoaştere şi respingerea scepticismului, produsul investigaţiei feministe nu va fi o epistemologie feministă. Sublinierea de către feministe a întrebării „a cui cunoaştere?" distinge proiectele feministe de absolutismul pe care-l trădează căutarea condiţiilor necesare şi suficiente. Totuşi, importanţa problemelor epistemologice pentru feminism nu poate fi negată; căci numai prin căpătarea accesului la poziţiile epistemice de autoritate pot obţine femeile emanciparea în a cărei realizare sunt angajate politicile feministe. Astfel, epistemologii feminişti lucrează pentru a determina criterii de adjudecare a pretenţiilor de cunoaştere în

condițiile în care nu mai sunt admisibile apelurile fundaționiste. Ei concep metode pentru analizarea cunoașterii ce este social construită acum și poartă mărcile producătorilor ei; și care este constrânsă de o realitate independentă de acei producători. Ei dezvoltă analize epistemologice informate asupra specificităților subiectelor tratate și totuși deschise la dezbaterea critică printr-o pluralitate de localizări și metode.

Vezi și EPISTEMOLOGIA CONTINENTALĂ

BIBLIOGRAFIE

Code, L., *What Can She Know? Feminist Theory and the Construction of Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1991.

Code, L., *Epistemic Responsability*, University Press of New England, Hanover, 1987.

Duran, J., *Toward a Feminist Epistemology*, Rowman and Littlefield, Savage MD, 1990.

Haraway, D., „Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective", în *Feminist studies* 14/1988, pp. 575-99.

Harding, S., *The Science Question in Feminism*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1986.

Hartsock, N., „The feminist standpoint: developing the ground for a specifically feminist historical materialism", în *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Methodology, and Philosophy of Science*, Reidel, Dordrecht,1983, ed. S. Harding și M.B. Hintikka.

Keller, E. F., *Reflections on Gender and Science*, Yale University Press, New Haven, 1985.

Lloyd,G., *The Man of Reason*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1984.

Longino, H., *Science and Social Knowledge*, Princeton University Press, Princeton, 1990.

Nelson, L. H., *Who Knows: From Quine to a Feminist Empiricism*, Temple University Press, Philadelphia, 1990.

LORRAINE CODE

epistemologie morală

Această arie destul de neglijată implică discutarea a două probleme principale:

1. Cum aflăm ce e moralmente corect (right) și ce e moralmente greșit (wrong)?

2. Care dintre concepțiile noastre morale sunt întemeiate? Contează vreuna drept cunoaștere?

Încep cu prima dintre ele. Primul lucru de remarcat este acela că epistemologia pe care o adopți va depinde în mare măsură, indiferent de domeniu, de ce analiză preferi cu privire la natura „faptelor" care reprezintă obiectul cunoașterii sau al opiniei. Cu cât este mai disputată

această natură, cu atât mai controversată va fi epistemologia adoptată. În etică, există, desigur, concepția potrivit căreia nu există deloc fapte morale care să reprezinte obiectul cunoașterii sau al opiniei, concepție numită de obicei scepticism moral. Nu ar trebui însă numită așa, întrucât acolo unde nu există fapte relevante, nici nu ai ce să ignori. Am face mai bine dacă am numi-o non-cognitivism. Ca și scepticismul, non-cognitivismul pare să le ceară adepților săi evitarea oricărei discuții cu privire la cunoașterea morală; dacă nu există fapte, cum poate exista cunoaștere? Aceasta ar fi însă o greșeală, căci există teorii non-cognitiviste atât ale cunoașterii, cât și ale eticii. O teorie non-cognitivistă a cunoașterii, precum cea a lui J. L. Austin, își concentrează atenția asupra ce înseamnă a spune că știi. Austin susținea că a spune că știi înseamnă a oferi un fel de garanție personală sau a-ți pune într-un fel reputația la bătaie. Nu ar fi greu să concepem o extindere a acestei abordări la pretențiile de cunoaștere morală. Să recunoaștem însă cinstit că majoritatea manierelor de a aborda cunoașterea nu sunt de acest fel, ci presupun posibilitatea existenței adevărului și a faptelor ca o condiție necesară pentru a vorbi despre cunoaștere. Dacă e să acceptăm că există ceva numit cunoaștere morală, va trebui să acceptăm că există adevăruri morale de cunoscut. În cadrul tradiției cognitiviste, există două tipuri principale de abordare a primei probleme puse de noi. O epistemologie particularistă consideră că devenim conștienți în primul rând de faptele ce țin exclusiv de cazul particular pe care-l avem în față. Am putea spera să depășim acest stadiu și să ajungem să sesizăm niște adevăruri mai generale, dar suntem nevoiți să începem cu cazul particular. Filosofiile științei sunt de obicei particulariste în acest sens și pe bună dreptate. O epistemologie generalistă susține că devenim conștienți în primul rând de adevărurile generale, pe care le putem aplica apoi la diferitele cazuri particulare care survin. În majoritatea domeniilor, această abordare nu este prea convingătoare, dar ea și-a câștigat mulți adepți în epistemologia morală. Mulți teoreticieni susțin că întâi învățăm principiile morale și că nu există nimic într-un caz particular din care să putem extrage un principiu. Acesta din urmă trebuie învățat altfel, în mod nemijlocit.

Această opoziție între epistemologiile generaliste și cele particulariste este numai una de orientare. După cum am afirmat, ambele admit că suntem capabili să cunoaștem atât principii generale, cât și adevăruri morale particulare în legătură cu ceea ce avem de făcut, singura întrebare fiind care sunt primare și care sunt derivate. Există însă, în ambele abordări, și versiuni mai tranșante. Există o formă de particularism care susține că adevărurile morale generale nu pot fi cunoscute (deoarece ele nici nu există), după cum există diverse tipuri de concepții care susțin că nu putem avea niciodată atâta încredere în capacitatea noastră de a afla ce este corect într-un caz particular, încât să putem vorbi aici despre cunoaștere. Un exemplu în acest sens este genul de utilitarism al lui

Moore. Moore (1903) sustinea că corectitudinea morală a unei acțiuni depinde de cât de bune sunt consecințele acesteia. Însă, deoarece consecințele chiar și ale unei acțiuni simple se pot întinde la infinit în timp, nu le vom putea niciodată cunoaște într-atât de bine încât să putem şti dacă bilanțul lor global va fi sau nu pozitiv. (Această inferență nu e corectă, dar nu acest lucru ne interesează aici.)

Teoriile morale RAȚIONALISTE, cele tradiționale, sunt generaliste: ele încearcă să stabilească anumite reguli morale foarte generale, privite drept sentințe ale rațiunii. Exemplul clasic este cel al lui Kant (1785). Conform concepției sale, o lege morală este aceea pe care o putem concepe fără contradicție ca principiu de acțiune obligatoriu pentru toate ființele raționale. Mai recent, Gewirth (1978) a încercat să arate că negarea unui unic și esențial Principiu al Consistenței Generice duce la contradicții, încercând totodată să deriveze pe această bază și alte principii. Regulile lui Kant sunt mult mai concrete decât cele ale lui Gewirth. Ele își păstrează caracterul general, dar, întrucât sunt mai concrete, sunt mai ușor de folosit pentru a răspunde la întrebarea: ce trebuie să fac într-o situație particulară? Gert (1966) sugerează că regulile morale propuse de el nu pot fi respinse decât cu prețul unui gen de iraționalitate practică, care nu poate fi redusă la o contradicție formală.

Există și alte maniere, nonraționaliste, de a fi generalist în etică. Ar fi greșit să citām aici prescriptivismul universal al lui R. M. Hare, deoarece aceasta e o teorie non-cognitivistă. Sidgwick însă a susținut că legile morale fundamentale sunt descoperite nu cu ajutorul rațiunii (derivând niște contradicții din negarea lor, de exemplu), ci prin intermediul intuiției (vezi INTUIȚIE ȘI DEDUCȚIE) - punct de vedere nu rareori întâlnit printre utilitariști. Trebuie să admitem însă că orice apel la intuiție a fost dintotdeauna privit cu cea mai mare suspiciune. Suntem împinși să clamăm că principiile de bază reprezintă rezultatele unor intuiții, deoarece presupunem că (1) știm că ele sunt adevărate și că (2) nici o altă explicație a modului în care ar putea fi dobândită o asemenea cunoaștere nu este câtuși de puțin plauzibilă. Așa că intuiția este, fără îndoială, ultimul argument la care să apelezi. Programul raționalist i-a atras mult mai mult pe filosofi, pe de o parte pentru că promite să ofere cunoașterii etice o bază independentă și într-adevăr sigură, pe de altă parte pentru că, odată dus la bun sfârșit, el va produce principii morale imposibil de negat de oricine care nu vrea să fie acuzat de iraționalitate. Ceea ce ne-ar permite să-i dăm un răspuns și amoralistului (acel personaj mitic care, ca și scepticul, dă bătaie de cap filosofilor, fără să existe de fapt), care vrea să știe ce temeiuri avem pentru a ne comporta moral.

Ajung acum la abordările particulariste ale epistemologiei morale. Încep cu concepția lui W. D. Ross. După el, ceea ce învățăm în primul rând este că, în fiecare situație dată, există un aspect care ne indică ce ar trebui să facem în acea situație. Învățăm din experiență cât de

important este să ai tact, în sensul că pur şi simplu vedem că, ţinând cont de sensibilitatea celuilalt, ar fi corect să acţionăm cu grijă în acea situaţie. Plecând de la această cunoaştere în întregime particulară, putem ajunge însă imediat la un rezultat general. Căci ne dăm seama, printr-un proces numit inducţie intuitivă, că acel aspect care ne indică ce să facem acum ne va indica un comportament similar într-o situaţie similară. Putem descoperi deci un principiu moral plecând de la ceea ce vedem într-un caz particular; dată fiind informaţia furnizată de acest caz, principiul ne apare ca de la sine evident, întrucât pentru revelarea lui nu e nevoie de nimic altceva decât de ceea ce conţine cazul respectiv.

Inducţia intuitivă reprezintă, poate, un proces mai puţin familiar (vezi însă Johnson, 1922). Utilizarea sa nu se rezumă însă exclusiv la etică. Ross dă exemplul descoperirii unui principiu de inferenţă (modus ponens, să zicem), plecând de la sesizarea prezenţei lui într-o inferenţă particulară corectă. Corectitudinea inferenţei „Dacă el e aici, o va ucide. El e aici. Prin urmare, o va ucide." le revelează celor care pot sesiza acest lucru corectitudinea principiului ei general „Dacă p, atunci q. p (în sensul că e adevărat). Deci q."

Cum ajungem, prin urmare, să decidem ce trebuie să facem într-un caz dat? Tot ce am făcut până acum a fost să arătăm că un anume aspect indică corectitudinea unei anumite acţiuni (şi, în consecinţă, corectitudinea oricărei acţiuni care-l posedă). Vor exista însă şi alte aspecte, orientându-ne în alte direcţii. Cum să decidem până la urmă ce să facem? Răspunsul lui Ross este că nu ne rămâne decât să cântărim toate aceste aspecte şi să ajungem la cea mai bună soluţie cu putinţă. El vede alegerea noastră ca pe un soi de cumpănire a argumentelor pro şi contra, susţinând în plus că rezultatul acestui proces nu reprezintă niciodată cunoaştere, totul aici fiind prea puţin sigur pentru a merita vreodată un asemenea titlu.

Două lucruri merită subliniate aici. Primul e că nu folosim, în procesul luării deciziei finale cu privire la ceea ce trebuie să facem, principiile morale pe care le-am aflat; pentru Ross, acestea nu au nici un rol epistemologic. Al doilea e că există cunoaştere morală, dar aceasta se referă exclusiv la modul în care diferite aspecte individuale indică corectitudinea sau incorectitudinea morală a purtătorilor lor şi niciodată la ceea ce trebuie să facem aici şi acum. Putem şti că aspectul de înşelăciune pe care-l prezintă o acţiune o face să fie incorectă şi deci, prin inducţie intuitivă, că toate acţiunile de acest fel sunt incorecte (cel puţin din acest punct de vedere). Dar nu putem şti niciodată dacă, una peste alta, nu va trebui să comitem această înşelăciune. Decizia pe care o vom lua nu va reprezenta niciodată mai mult decât o „opinie probabilă".

Esenţială pentru Ross este, prin urmare, acea cunoaştere de la care plecăm: că un anume aspect va face ca acţiunea respectivă să fie incorectă. Cum ştim asta? Singurul său răspuns aici este: „Prin intuiţie", aşa încât criticii nu au fost deloc răutăcioşi atunci când au sugerat că aceasta nu

este decât o mărturisire a propriei ignoranțe, ridicată la rangul de răspuns. Un răspuns în aparență mai promițător a fost oferit de către teoreticienii „simțului moral" (vezi Hutcheson, 1725; și Broad, 1971). Această tradiție, de asemenea particularistă, susține, în formularea lui Broad (1971, p. 195), că „judecățile morale singulare prezintă o analogie importantă în anumite privințe cu judecățile de percepție senzorială, cum ar fi «Acel lucru este galben»". Analogia depinde de adoptarea unei perspective „dispoziționale" asupra culorilor, astfel încât culoarea galbenă a unei banane să fie considerată o dispoziție a bananei de a cauza anumite experiențe unor observatori plasați în mod adecvat. Se afirmă, în mod analog, că incorectitudinea morală a unei acțiuni reprezintă o dispoziție a acțiunii respective de a provoca unui observator adecvat sentimente sau emoții de un anume fel. În ambele cazuri, se presupune compatibilitatea unei asemenea analize cu concepția potrivit căreia proprietatea care ne interesează poate fi observată în mod nemijlocit. Putem vedea efectiv aceste dispoziții manifestându-se în cazurile particulare.

Această teorie a simțului moral pare, pentru început, mai promițătoare decât poziția lui Ross, însă ea are, desigur și unele dezavantaje. În primul rând, trebuie să acceptăm analizarea atât a culorilor, cât și a proprietăților morale în termenii unor dispoziții. În al doilea rând, ar trebui spus ceva și despre modul în care, prin această metodă, am putea descoperi adevăruri morale generale, presupunând că această școală admite existența și a așa ceva. Pare inevitabil să folosim în acest sens tot modelul cunoașterii culorilor. Știm că bananele sunt galbene pe baza unei inducții enumerative obișnuite (vezi INDUCȚIE, ENUMERATIVĂ ȘI IPOTETICĂ), nu pe baza unei inducții intuitive á la Ross, așa că e de presupus că vom afla în același mod și că acțiunile de înșelăciune sunt moralmente incorecte. Una se dovedește incorectă, și alta, și încă alta la fel - ajungem astfel la concluzia, din ce în ce mai probabilă, că toate sunt incorecte. Un asemenea punct de vedere este posibil, însă mi se pare eronat. Cunoscând principiul general potrivit căruia înșelăciunea este moralmente incorectă, noi știm nu numai că toate actele de înșelăciune (sau marea lor majoritate) sunt incorecte, ci și că ele sunt incorecte în bună măsură din cauză că sunt niște înșelăciuni. Inducția enumerativă obișnuită nu va putea să ne ofere concluzii de acest fel decât dacă include printre premise fapte de aceeași natură, de exemplu că acțiunea cutare este incorectă în bună măsură din cauză că este o înșelăciune, la fel și o alta, la fel și încă o alta - prin urmare, probabil că toate actele de înșelăciune sunt incorecte, și sunt incorecte din cauză că sunt niște înșelăciuni.

Se pune astfel problema dacă teoria simțului moral este capabilă să ofere o bună justificare aserțiunii potrivit căreia știm de la început că o anume acțiune particulară este incorectă în bună măsură din cauză că este o înșelăciune. Nu se mai poate face nici o analogie aici cu cazul

culorilor, ceea ce reprezintă un avantaj clar pentru teoria lui Ross, care poate explica foarte bine de ce și cum proprietăți morale precum corectitudinea sau incorectitudinea morală derivă din alte proprietăți. Ele există în virtutea altor proprietăți și foarte adesea (ca să nu spunem mai mult) nu devenim conștienți de ele decât prin intermediul conștientizării altor aspecte, aceleași aspecte care stau la baza lor în cazul respectiv. Totuși, o analogie poate fi relevantă fără a fi perfectă; toate analogiile dau greș undeva. Și, cu siguranță, putem oferi o bună justificare asertiunii potrivit căreia percepția noastră morală este legată de proprietățile care stau la baza corectitudinii/ incorectitudinii morale în cazul respectiv. Latura dispozițională s-ar rezuma atunci la aserțiunea potrivit căreia noi percepem acea acțiune ca fiind dispusă să provoace, din partea unor observatori adecvați, un anume fel specific de reacție față de caracterul ei de înșelăciune (sau față de ea, datorită caracterului ei de înșelăciune).

Acestea sunt cele două tipuri principale de epistemologie particularistă în etică. Ambele suferă de același defect: nu este clar de ce ar trebui să ne motiveze cunoștințele astfel dobândite. Pe baza celor de mai sus, nu pare deloc imposibil ca să dobândim asemenea cunoștințe și să rămânem totuși complet impasibili. În special teoria simțului moral este vulnerabilă aici. Cu siguranță, este posibil să remarcăm că un observator plasat în mod adecvat ar reacționa într-un anume fel la o anume acțiune, datorită unei anume proprietăți, fără a considera acest lucru relevant pentru felul în care ar trebui să ne purtăm noi înșine. Iar dacă așa stau lucrurile, atunci distincțiile morale apar ca deosebit de inerte, ca irelevante în esență pentru acțiune. E natural să considerăm că nu poți remarca faptul că o acțiune este incorectă dintr-un anume punct de vedere sau judecată per ansamblu, fără ca acest lucru să-ți influențeze deciziile. Iar teoria simțului moral nu reușește să explice acest element al modului nostru de a gândi.

Ajung acum la a doua întrebare: care din concepțiile noastre morale sunt întemeiate? Am putea pleca aici de la disputa dintre FUNDAȚIONISM și COERENTISM, încercând să vedem care dintre ele s-ar aplica mai bine în cazul întemeierii în etică. (RELIABILISMUL nu cred că poate fi recomandat în această sferă.) În primul rând, trebuie spus că semnificația unei poziții fundaționiste, de exemplu, va varia radical în funcție de fondul epistemologiei morale pe care o adoptăm. Ambele forme de generalism, raționalismul și intuiționismul, presupun existența unor adevăruri fundamentale foarte generale, din care pot fi derivate prescripțiile morale particulare. Această poziție diferă de formele standard de fundaționism din teoria cunoașterii empirice, întrucât nu pretinde câtuși de puțin să întemeieze cunoașterea morală pe faptele particulare ale experienței morale. Ceea ce nu înseamnă că e neapărat mai rea – ea reține distincțiile, atât de caracteristice fundaționismului, dintre bază și

superstructură, pe de o parte, dintre două forme de justificare, pe de altă parte, ca şi teza, stăruitor repetată de fundaţionişti, potrivit căreia întemeierea se face într-un singur sens. Problema cu aceste concepţii, după mine, este că se dovedeşte imposibil să derivezi din tezele considerate fundamentale vreo sugestie detaliată şi concretă cu privire la datoriile noastre morale într-un caz particular - o obiecţie adusă adesea lui Kant, dar care pare să infesteze toate formele de fundaţionism generalist.

O anumită formă de coerentism, care refuză să traseze distincţiile fundaţioniste standard, este mult mai promiţătoare. Ea admite faptul că întemeierea morală devine mai bună pe măsură ce obţinem o cât mai bună potrivire între diferitele aspecte ale convingerilor noastre morale, atât cele mai generale cât şi cele mai specifice. Un asemenea coerentism se identifică aproape cu concepţia asociată numelui lui Rawls, potrivit căreia ceea ce urmărim pe frontul epistemologic este o formă de echilibru raţional, în care să ajungem să eliminăm la maximum tensiunile dintre diferite teze, fiecare apărându-ne justificată în felul ei. În măsura în care acceptă acest ţel, coerentiştii speră însă, de asemenea, să ofere şi o explicaţie a motivului pentru care acesta este un ţel rezonabil.

Abordările particulariste par însă să se preteze mult mai uşor unei structurări fundaţioniste, fie şi numai pentru motivul că ele acceptă concepţia potrivit căreia o parte din cunoaşterea noastră morală este empirică, lucru care ne dă speranţa că putem dobândi în cazul particular o cunoaştere suficient de solidă pentru a întemeia şi restul. Părerea mea însă este, din nou, aceea că, până la urmă, aceasta se va dovedi o iluzie. Intuiţia morală are un statut prea vulnerabil pentru a susţine, în cazul lui Ross, o structurare în care să putem distinge un fundament şi o superstructură. Chiar dacă am admite, de exemplu, că ştim cu absolută certitudine că este moralmente incorect să torturezi nişte copii nevinovaţi, nu dispunem de suficiente cunoştinţe de acest fel pentru a întemeia şi restul. Pe de altă parte, există puţine şanse să putem lua ca fundament o concepţie atât de „încărcată teoretic“ (theoretically loaded) ca aceea care afirmă că o acţiune particulară prezintă o dispoziţie de a provoca anumite reacţii unor observatori plasaţi în mod adecvat. (Vezi Brink, 1989, cap. 5.)

O altă abordare a naturii întemeierii morale pleacă de la ideile lui WITTGENSTEIN. Am putea privi anumite opinii morale drept opinii „cadru“ („frame“ beliefs) care să joace în etică rolul jucat în uzuala întemeiere pe baza percepţiilor de opinii precum „Am două mâini“ şi „Soarele se află la mare distanţă de noi“. Aceste opinii „cadru“ nu sunt întemeiate, dar nici nu au nevoie de întemeiere - ele sunt cele la care apelăm pentru a întemeia celelalte opinii. Candidaţi pentru acest rol, în etică, ar fi „Toţi avem drepturi egale“ şi „Nu trebuie să torturezi copii nevinovaţi“. Am obţine astfel o structură oarecum fundaţionistă, dar dintr-o cu totul altă perspectivă.

Chiar dacă am reuşi să oferim o explicaţie adecvată întemeierii în etică, aceasta nu va produce de la sine şi o explicaţie a cunoaşterii morale (decât dacă DEFINIŢIA TRIPARTITĂ a cunoaşterii este corectă). Pentru aceasta din urmă, ne-ar trebui mult mai mult. Există o puternică tradiţie care susţine că nu putem şti că un lucru este moralmente incorect, oferindu-se în acest sens diferite temeiuri: diferenţele dintre diferitele culturi morale, complexitatea judecăţilor morale, non-observabilitatea proprietăţilor morale. Lăsând însă la o parte RELATIVISMUL şi SCEPTICISMUL, ideea principală este aceea că problemele morale sunt prea complexe şi subtile ca să pretindem o cunoaştere în acest domeniu. În afară de cazul în care prezenţa cunoaşterii este o condiţie necesară pentru ca întemeierea să fie posibilă, această idee nu trebuie să-l tulbure pe epistemologul moral.

Vezi şi DOCTRINA SIMŢULUI COMUN ŞI COGNITIVISMUL CRITIC; PROBLEMA CRITERIULUI.

BIBLIOGRAFIE

Austin, J. L.: „Other minds", în lucrarea sa *Philosophical Papers*, OxfordUniversity Press, Oxford, 1970.
Brink, D. O.: *Moral Realism and the Foundation of Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Broad, C. D.: „Some reflections on moral-sense theories in ethics", în *Broad's Critical Essays in Moral Philosophy*, ed. D. Cheney, Allen and Unwin, Londra, 1971.
Gert, B.: *The Moral Rules*, Harper and Row, New York, 1966.
Gewirth, A.: *Reason and Morality*, Chicago University Press, Chicago, 1978.
Hutcheson, F.: *An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good* (1725), în British Moralists, ed. L. A. Selby-Bigge, Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1964.
Johnson, W. E.: *Logic* (Cambridge University Press, Cambridge, 1922), partea 2, cap. 7.
Kant, I.: *Groundwork of the Metaphysic of Morals* (1785); trad. J. Paton, The Moral Law, Hutchinson, Londra, 1972.
Moore, G. E.: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.
Ross, W. D.: *The Right and The Good*, Clarendon Press, Oxford, 1930.
Sidgwick, H.: *The Methods of Ethics*, Macmillan, Londra, 1874.
Wittgenstein, L.: *On Certainty*, Blackwell, Oxford, 1969.

JONATHAN DANCY [D.B.]

epistemologie naturalizată

Acest termen denotă o familie de concepţii care leagă îndeaproape teoretizarea epistemologică de teoretizarea din ştiinţe. Aici locus classicus este Quine (1969). QUINE a argumentat că proiectul FUNDAŢIONIST

clasic a constituit un eşec, atât în detalii cât şi ca plan. În concepţia clasică, o teorie epistemologică ne-ar spune cum trebuie să ajungem la opiniile noastre; doar dezvoltând o astfel de teorie şi apoi aplicând-o am putea ajunge în mod raţional să credem ceva despre lumea din jurul nostru. Astfel, în concepţia clasică, o teorie epistemologică trebuie dezvoltată independent şi înainte de orice teoretizare ştiinţifică; teoretizarea ştiinţifică adecvată ar putea apărea doar după ce o astfel de teorie a fost dezvoltată şi pusă la lucru. Aceasta era concepţia lui Descartes despre cum trebuie să fie o teorie epistemologică. Ea reprezenta ceea ce el a numit FILOSOFIA PRIMĂ. Mai mult decât atât, aceasta a fost abordarea problemelor epistemologice care a inspirat nu numai fundaţionismul, ci în fond toată teoretizarea epistemologică a următorilor 300 de ani.

Quine a solicitat respingerea acestei abordări a întrebărilor epistemologice. Epistemologia este, în concepţia lui Quine, o ramură a ştiinţelor naturii. Ea studiază relaţia dintre oameni şi mediul lor înconjurător. Ea se întreabă îndeosebi cum se face că oamenii pot ajunge la opinii despre lumea din jurul lor pe baza stimulării senzoriale, singura sursă existentă a opiniilor. Astfel, Quine comenta: „Relaţia dintre input-ul sărac (stimularea senzorială) şi output-ul torenţial (ştiinţa noastră în totalitatea ei) este o relaţie pe care suntem incitaţi să o studiem oarecum din aceleaşi raţiuni care au incitat întotdeauna epistemologia: anume, pentru a vedea în ce relaţie se află datele cu teoria şi în ce moduri o teorie a naturii transcende orice date disponibile" (Quine, 1969, p. 83). Quine vorbea despre acest studiu proiectat ca de o „epistemologie naturalizată".

SCEPTICISM

O diferenţă importantă dintre această abordare şi cele mai tradiţionale devine evidentă atunci când ele sunt aplicate întrebărilor sceptice. În concepţia clasică, dacă trebuie să explicăm cum este cunoaşterea posibilă, utilizarea resurselor ştiinţei este ilegitimă. Căci prin utilizarea ştiinţei am comite pur şi simplu un petitio principii împotriva scepticului, folosindu-ne de chiar acea cunoaştere pe care el o pune la îndoială. Astfel, încercarea lui DESCARTES de a răspunde scepticului începe prin respingerea tuturor acelor opinii care pot fi puse în vreun fel la îndoială. Descartes trebuie să îi răspundă scepticului de pe o poziţie de plecare ce nu presupune nici o opinie. Pe de altă parte, adepţii epistemologiei naturaliste înţeleg cerinţa de a explica posibilitatea cunoaşterii într-un mod diferit. După cum argumentează Quine, întrebările sceptice se ridică din interiorul ştiinţei. Tocmai succesul nostru în înţelegerea lumii şi, astfel, în a vedea că aparenţa şi realitatea pot fi diferite, este cel care trezeşte din capul locului întrebările sceptice. Putem astfel să utilizăm în mod legitim resursele ştiinţei pentru a răspunde unei întrebări pe care ştiinţa însăşi a ridicat-o. Întrebarea despre cum este posibilă cunoaşterea

ar trebui astfel să fie interpretată ca o întrebare empirică: ea este o întrebare despre cum ființe cum suntem noi (dat fiind ceea ce ne spun cele mai bune teorii științifice actuale despre cum suntem) pot ajunge să aibă opinii corecte despre lume (dat fiind ceea ce ne spun cele mai bune teorii științifice actuale despre cum este lumea). Quine sugerează că concepția darwiniană despre originea speciilor oferă o explicație foarte generală a faptului că trebuie să fim bine adaptați pentru scopul de a obține opinii adevărate despre mediul nostru înconjurător (vezi Stich, 1990, cap.3 pentru o discuție utilă a acestei sugestii), în timp ce o analiză a psihologiei omului va completa detaliile unei astfel de concepții. Deși Quine nu sugerează acest lucru, cercetările de SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII sunt și ele în mod evident relevante aici.

Această interpretare a întrebărilor sceptice le face să fie foarte abordabile și, lucru care este de înțeles, cei ce propun această interpretare văd în acest fapt un avantaj important al concepției naturaliste. Acesta este în parte motivul pentru care rezultatele actuale din psihologie și sociologie sunt cercetate îndeaproape de mulți epistemologi. Tocmai de aceea, detractorii abordării naturaliste argumentează că acest mod de a trata problemele sceptice pur și simplu ocolește înseși acele probleme de care filosofii au fost multă vreme preocupați. Se argumentează că, departe de a răspunde la problema sceptică tradițională, abordarea naturalistă nu face decât să schimbe subiectul (vezi de ex., Stroud, 1981). Astfel, dezbaterile dintre epistemologii naturaliști și criticii lor se concentrează adesea asupra chestiunii dacă acest nou mod de a practica epistemologia răspunde în mod adecvat, transformă sau pur și simplu ignoră problemele pe care alții le consideră ca centrale cercetării epistemologice. Unii văd în abordarea naturalistă o încercare de a abandona în întregime studiul cunoașterii (vezi MOARTEA EPISTEMOLOGIEI).

NORMATIVITATEA

Un alt subiect de controversă este: în ce constă, precis, proiectul quinean? Atât cei care se consideră oponenți ai epistemologiei naturalizate, cât și cei care subscriu cu înflăcărare la acest proiect sunt adesea în dezacord cu privire la ce anume este acest proiect. Eseul lui Quine care a dat naștere acestei controverse (Quine, 1969) lasă foarte mult loc interpretării. În centrul acestei controverse se află problema dimensiunii normative a cercetării epistemologice (vezi FAPT/VALOARE). Poate că rolul central pe care l-au avut teoriile epistemologice în mod tradițional este normativ. Aceste teorii vroiau nu doar să descrie diferitele procese de obținere și retenție a opiniei, ci mai degrabă să ne spună pe care dintre aceste procese trebuie să le întrebuințăm. Descriind abordarea sa epistemologică preferată ca un „capitol al psihologiei și deci a științelor naturii" (Quine, 1969, p. 82), Quine i-a încurajat pe mulți să îi interpreteze concepția ca o respingere a dimensiunii normative a teoretizării epistemologice (vezi de ex., Goldman, 1986, p.2; Kim, 1988). Totuși, Quine a

respins de pe atunci această interpretare: " Naturalizarea epistemologiei nu aruncă peste bord normativul pentru a se împăca cu descrierea nediferențiată a procedeelor care au loc" (Quine, 1986, p. 664; vezi și Quine, 1990, pp. 19-21).

Din nefericire, lucrurile nu sunt atât de simple cum le face acest citat să pară. Quine continuă prin a spune: „Pentru mine, epistemologia normativă este o ramură a ingineriei. Este tehnologia căutării adevărului.... Nu se pune aici problema unei valori ultime, ca în morală; este o chestiune de eficacitate în vederea unui scop ulterior, adevărul sau predicția. Normativul de aici, ca și din altă parte a ingineriei, devine descriptiv atunci când parametrul limită (terminal parameter) este exprimat" (Quine, 1986, pp. 664-5). Însă această sugestie, scurtă cum este, este compatibilă cu o mulțime de abordări diferite.

Într-una dintre aceste abordări, apărată de Alvin Goldman, cunoașterea este doar opinie adevărată și produsă printr-un proces demn de încredere, adică de un proces care tinde să producă opinii adevărate (vezi RELIABILISM). Aici problema „tehnologică" apare atunci când ne întrebăm care procese tind să producă opinii adevărate. Întrebările de acest tip sunt în mod clar parte a științelor naturii. Există însă și interpretarea cunoașterii însăși. În concepția lui Goldman, la teza potrivit căreia cunoașterea este opinie adevărată și produsă într-un mod demn de încredere se ajunge independent și înainte de cercetarea științifică; ea este un rezultat al analizei conceptuale. Dat fiind faptul că Quine a respins apelul la sens, distincția dintre analitic și sintetic și, astfel, însăși întreprinderea analizei conceptuale, această poziție nu este deschisă pentru el. Cu toate acestea, ea reprezintă pentru mulți un mod atractiv de a permite teoretizării științifice să joace în epistemologie un rol mai mare decât a făcut-o în mod tradițional și reprezintă deci o abordare importantă care poate fi considerată în mod rezonabil ca epistemologie naturalistă.

Cei care se feresc de analiza conceptuală vor avea nevoie de un alt mod de a explica cum apare dimensiunea normativă a epistemologiei în contextul cercetării empirice. Quine spune că această normativitate nu este misterioasă din momentul în care recunoaștem că ea „devine descriptivă atunci când parametrul limită este exprimat". Însă de ce este aici în joc însușirea de a conduce la adevăr și nu altceva, cum ar fi supraviețuirea? Este aici vorba doar de o chestiune de sociologie, de faptul că oamenii par să aibă acest țel? Sau este însușirea de a conduce la adevăr indispensabilă pentru atingerea celorlalte scopuri ale noastre, într-un fel, care o face să aibă o importanță deosebită? Problema nu este că Quine nu ar avea cum să răspundă la aceste întrebări în limitele poziției naturaliste pe care o definește, ci mai curând că par să fie deschise aici mai multe opțiuni diferite, fiecare dintre ele având nevoie de o cercetare și de o elaborare suplimentară.

Câteva dintre încercările de a completa concepția naturalistă trasează o conexiune strânsă între modul cum oamenii raționează de fapt și modul

în care ei trebuie să raţioneze, încercând astfel să clarifice relaţia dintre normativ şi descriptiv. Una dintre aceste concepţii consideră că acestea două sunt identice. (Pentru discutarea aceste concepţii, vezi introducerea la Kornblith, 1985; Sober, 1978; vezi şi PSIHOLOGISM, RAŢIONALITATE.) Unii au argumentat că cele două sunt, cel puţin, mult mai greu de distins decât se crede de obicei (Harman, 1986). Alţii susţin că, deşi cele două sunt distincte, orice încercare de a înţelege cum trebuie să raţionăm trebuie să procedeze în parte printr-o analiză a modului în care raţionăm în fapt (introducere la Kornblith, 1985). În sfârşit, există concepţii total pragmatice, care prescriu procese de dobândire a opiniei numai pe baza însuşirii lor de a conduce la un lucru, oricare ar fi acela, pe care îl considerăm o valoare (Stich, 1990). În fiecare dintre aceste concepţii, colaborarea dintre teoretizarea epistemologică şi consideraţiile empirice, în special de psihologie, este mult mai apropiată decât în cazul concepţiilor mai tradiţionale şi de aceea se vorbeşte pe drept cuvânt despre aceste teorii ca despre epistemologii naturaliste.

Vezi şi FILOSOFIE PRIMĂ; PSIHOLOGIE ŞI EPISTEMOLOGIE; QUINE; SCEPTICISM CONTEMPORAN.

BIBLIOGRAFIE

Cherniak, C., *Minimal Rationality*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge MA, 1986.

Goldman, A., *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

Harman, G., *Change in View: Principles of Reasoning*, Bradford Books/ MIT Press, Cambridge, MA, 1986.

Kim, J., „What is „naturalized epistemology"?", *Philosophical Perspectives* 2, 1988, pp. 381-405.

Kornblith, H. (ed.), *Naturalizing Epistemology*, Bradford Books / MIT Press, Cambridge, MA, 1985.

Quine, W.V., „Epistemology naturalized", în cartea sa *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, New York, 1969, pp. 69-90; retipărit în Kornblith, 1985.

Quine, W. V., „Reply to Morton White", în L.E. Hahn şi P.A. Schlipp, *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, 1986, pp663-5.

Quine, W.V., *Pursuit of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1990.

Sober, E., „Psychologism", *Journal for the Theory of Social Behavior* 8, 1978, pp. 165-91.

Stich, S., *The Fragmentation of Reason*, Bradford Books/MIT Press, Cambridge, MA, 1990.

Stroud, B., „The significance of naturalized epistemology", *Midwest Studies in Philosophy* 6, 1981, pp. 455-71; retipărit în Kornblith, 1985.

White, M., „Normative ethics, normative epistemology, and Quine's holism", în L.E. Hahn şi P.A. Schlipp (eds.), *The Philosophy of W.V. Quine*, Open Court, La Salle, 1986, pp. 649-62.

HILARY KORNBLITH [A.Z.]

epistemologie stoică

Şcoala stoică a fost întemeiată la Atena, pe la sfârşitul sec. IV î.Chr., de către Zenon din Citium (335 - 263 î.Chr.). Numele ei vine de la Stoa poikile (colonada pictată), locul unde se întâlneau membrii ei pentru a discuta şi pentru a-şi expune ideile. Urmându-l pe Zenon, stoicii ortodocşi distingeau trei ramuri ale filosofiei: logica, fizica şi etica. Chestiunile epistemologice ţineau de logică, ramură ocupată cu studierea nu numai a principiilor raţionării valide, aşa cum ne-am aştepta - acestea constituiau subiectul dialecticii, una dintre subramurile logicii - , ci cu studierea logos-ului (raţiune şi vorbire) sub toate aspectele sale. Epistemologia, acea parte preocupată de canoane şi criterii, aparţine logicii concepută în acest sens mai larg, întrucât ea urmăreşte să explice cum capacităţile noastre cognitive fac posibilă acea deplină împlinire a raţiunii care este înţelepciunea, pe care stoicii, pe urmele lui Socrate, o identificau cu virtutea, considerând-o singura condiţie suficientă pentru fericirea umană. Ei ajunseseră chiar atât de departe încât să considere virtutea şi exercitarea ei drept singurul bine, iar contrariile lor, viciul şi acţiunea vicioasă, drept singurul rău. În acelaşi timp, ei afirmau că lucruri considerate în mod curent drept bune sau rele - faima, bogăţia şi plăcerea, respectiv proasta reputaţie, sărăcia şi durerea - sunt, riguros vorbind, indiferente. Atitudinea de detaşare superioară faţă de lucrurile indiferente, îndeosebi faţă de aşa-zisele rele, pe care o pretinde această doctrină, stă la baza sensului pe care-l dăm noi astăzi sintagmelor „stoic" sau „cu stoicism". Nu e vorba însă, aşa cum ne-am aştepta, de o atitudine afectivă, ci de una cognitivă; o bună parte din insistenţa stoicilor asupra necesităţii ca cunoaşterea să satisfacă standardele cele mai exigente se datorează importanţei morale decisive atribuită de ei înţelepciunii.

Dar dacă motivaţiile stoicilor ne sunt în anumite privinţe străine, poziţia lor epistemologică, în linii mari cel puţin, ne este mult mai familiară. În multe privinţe, ea seamănă cu poziţii familiare nouă din filosofia modernă cu mult mai mult decât concepţiile lui PLATON sau ARISTOTEL. Ceea ce nu este deloc surprinzător, întrucât autorii antici care ne-au transmis majoritatea cunoştinţelor de care dispunem în legătură cu epistemologia stoică (Cicero, Diogenes Laertios şi SEXTUS EMPIRICUS) au exercitat, direct şi indirect, o considerabilă influenţă asupra filosofilor de la începutul perioadei moderne. Influenţa lui Cicero asupra lui Hume, recunoscută chiar de Hume, reprezintă exemplul cel mai remarcabil, dar nu singurul.

Stoicii sunt FUNDAȚIONIȘTI: în concepția lor, trebuie să plecăm de la un stoc de impresii (impressions) sigure, date nouă în mod nemijlocit, care, fără a avea ele însele nevoie de vreo întemeiere, întemeiază într-un fel sau altul tot restul cunoașterii noastre. Ei sunt și EMPIRIȘTI, întrucât aceste impresii de bază invocate de ei sunt furnizate de simțuri. Înainte însă de a vedea cum se achită aceste impresii de sarcina care le este atribuită, să remarcăm un element de complexitate în teoria stoică. Potrivit acesteia, impresiile oamenilor adulți, spre deosebire de cele ale copiilor și ale animalelor, sunt raționale. Aceasta nu înseamnă că judecățile lor (care se produc, după stoici, atunci când o impresie este acceptată ca adevărată) nu pot fi criticate ca iraționale, ci, mai degrabă, că aceste impresii au o structură rațională, adică au un conținut propozițional - sunt impresii că un lucru e așa sau pe dincolo, ele reprezintă lumea ca fiind într-un anume fel prin intermediul unui stoc de concepte generale (vezi SELLARS; SENZAȚIE/COGNIȚIE). Iar empirismul stoicilor se face simțit mai întâi în felul cum explică ei modul în care dobândim aceste concepte. Într-adevăr, Zenon pare să aibă meritul de a fi primul care a comparat mintea omului la naștere cu o tăbliță goală (vezi TABULA RASA). El susținea că, pe această tăbliță, experiența înscrie treptat așa numitele „noțiuni comune", care vor face posibilă în cele din urmă gândirea rațională cu ajutorul impresiilor raționale. Întreg procesul începe cu impresii ale unor simple caracteristici perceptive, a căror percepere repetată duce la întipărirea lor în memorie; aceste întipăriri în memorie stau la baza formării noțiunilor comune - proces de dezvoltare nu foarte deosebit de cel descris de Aristotel și care se încheie la 7 sau la 14 ani (aici sursele noastre diferă), ulterior gândirea bazându-se pe impresiile raționale.

După cum am observat, aceasta nu înseamnă că oamenii care au atins acest stadiu nu pot avea opinii false, raționamente nevalide sau nu pot forma niște legături afective iraționale. Stoicii considerau chiar că într-atât de coruptă este condiția umană, încât toți oamenii sunt pe deplin iraționali în acest sens, acest lucru ducându-i la viciu. În principiu însă, odată acest stadiu atins, ei sunt capabili să-și valorifice pe deplin potențialul rațional dăruit lor de natură.

Rațiunea este pe deplin valorificată prin dobândirea cunoașterii, definită de stoici drept cogniție sigură și fermă, pe care argumentarea nu o poate clătina. Numai omul înțelept este îndreptățit să aspire, în viziunea lor, la o atare condiție. Prin stăpânirea dialecticii, el este ferit de raționamentele sofistice, care l-ar fi putut conduce la derivarea unei concluzii false pe baza unor premise corecte, obligându-l astfel, poate, să-și retragă asentimentul conferit deja în mod corect unei impresii adevărate. În consecință, atâta vreme cât nu-și dă asentimentul unor impresii de bază false, el va fi asigurat împotriva oricărei erori, iar cognițiile sale vor avea siguranța și soliditatea cerute cunoașterii. Totul

depinde deci de capacitatea sa de a evita erorile la nivelul judecăților perceptive de bază. Să fim clari, stoicii nu pretind că înțeleptul poate distinge impresiile perceptive adevărate de cele false; asta depășește chiar și puterile sale. Ei susțin însă că există un gen de impresie perceptivă adevărată, așa-numita „impresie cognitivă". Limitându-și asentimentul numai la aceasta din urmă, înțeleptul poate evita strecurarea vreunei erori în gândirea sa.

O impresie este cognitivă atunci când (a) provine de la ceea ce este cu adevărat, (b) este întipărită în conformitate cu ceea ce este și (c) e de așa natură încât nu ar putea proveni de la ceea ce nu este. Și, întrucât toată cunoașterea noastră depinde direct sau indirect de ea, stoicii fac din impresia cognitivă criteriul adevărului. Ea face posibilă sesizarea certă a adevărului și asta nu numai pentru că ne garantează adevărul propriului ei conținut propozițional, care, la rândul său, susține concluziile ce pot fi deduse din el. Chiar înainte de a deveni capabili de impresii raționale, natura trebuie că a făcut în așa fel încât să putem distinge impresiile cognitive, astfel încât noțiunile comune pe care le dobândim să fie corecte. Și tocmai cu ajutorul acestor concepte devenim capabili să extindem prin inferențe, dincolo de ceea ce ne este dat în mod nemijlocit, sfera adevărurilor cunoscute. Motiv pentru care stoicii vorbesc uneori de două criterii ale adevărului: impresiile cognitive și noțiunile comune.

Aceste asertiuni ale stoicilor cu privire la impresiile cognitive au provocat o puternică reacție sceptică din partea urmașilor lui Platon din ACADEMIE. Aceștia au elaborat o mulțime de argumente destinate să sugereze, contrar concepției stoice, că în cazul oricărei impresii adevărate, oricât de clară și de puternică ar fi aceasta, e întotdeauna posibil să survină o altă impresie, de nedistins de prima, dar pe care circumstanțele survenirii ei să o facă să fie falsă. Iar dacă e așa, atunci nu există impresii adevărate care, privite doar prin prisma caracteristicilor lor intrinseci pe care le putem noi distinge, să nu fi putut fi false și, deci, nici o siguranță în nici un caz în parte că nu ne-am dat asentimentul unei false impresii. Aceste argumente - inclusiv cele bazate pe puterea zeilor de a ne induce niște impresii false, dar aparent adevărate sau pe incapacitatea nebunilor și a celor ce visează de a distinge impresiile false de cele adevărate - vor exercita o influență colosală asupra istoriei ulterioare a epistemologiei. Mai marea noastră familiaritate cu tezele sceptice nu trebuie însă să ne facă să presupunem că stoicii nu ar fi fost capabili să-și construiască o apărare solidă a poziției lor.

Nu putem intra aici în detaliile acestei apărări. Există totuși două aspecte ale poziției stoice pe care nu trebuie să le trecem cu vederea dacă vrem să evităm o gravă distorsionare a imaginii oferite cu privire la ei. În primul rând, accentul pus de ei pe siguranța și certitudinea judecăților omului înțelept nu exclude posibilitatea judecării în condiții de incertitudine. De exemplu, înțeleptul își va hotărî uneori acțiunile pe baza unor

aşteptări cu privire la viitor care nu se vor adeveri. Desigur că, într-un asemenea caz, el nu-şi dă asentimentul unor impresii pe care evenimentele ulterioare le vor dovedi a fi fost false; uneori însă, el judecă într-adevăr că anumite aşteptări sunt rezonabile, judecată care, ea, nu va fi falsificată de evenimentele ulterioare. În al doilea rând, stoicii sunt empirişti nu numai în privinţa formării conceptelor. Deşi, în concepţia lor, orice eveniment este rezultatul necesar al unor condiţii cauzale antecedente (cunoaşterea naturii acestora din urmă fiind, în principiu, suficientă pentru a susţine o inferenţă raţională, conceptual garantată, care să prezică acel eveniment), până şi înţelepţii rareori ajung în situaţia de a dobândi o asemenea cunoaştere sau de a face o asemenea inferenţă. Ei trebuie să se mulţumească în schimb cu relaţiile, empiric observate, de coincidenţă şi succesiune între nişte evenimente ale căror conexiuni cauzale subiacente rămân necunoscute. În acest sens, o bună parte din cunoaşterea pe care trebuie să se bazeze înţeleptul stoic va rămâne tot empirică.

SCRIERI

Fragmentele stoicilor pot fi găsite în două surse:

Arnim, H. von (ed.): *Stoicorum Vetera Fragmenta*, 3 vol., Teubner, Leipzig, 1903-5; vol. 4, cu indici de M. Adler, Teubner, Leipzig, 1924.

Long, A. A. şi Sedley, D. N. (ed. şi trad.): *The Hellenistic Philosophers*, 2 vol., Cambridge University Press, Cambridge, 1987.

Textele celor mai importante surse antice, însoţite de traducerea engleză, au apărut în seria „Loeb library":

Bury, R. G. (ed. şi trad.): *Sextus Empiricus: Outlines of Pyrrhonism and Against the Mathematicians*, 4 vol., Heinemann, Londra, 1933-49.

Hicks, R. D. (ed. şi trad.): *Diogenes Laertios: Lives of Eminent Philosophers*, 2 vol., vol. 2, cartea VII, Heinemann, Londra, 1925.

Rackham, H. (ed. şi trad.): *Cicero: De Natura Deorum and Academica*, Heinemann, Londra, 1933.

BIBLIOGRAFIE

Annas, J.: „Stoic epistemology", în *Epistemology*, ed. S. Everson (Cambridge University Press, Cambridge, 1990), 184-203.

Frede, M.: „Stoics and sceptics on clear and distinct ideas", în *The Sceptical Tradition*, ed. M. F. Burnyeat (University of California Press, Berkeley, 1983), 65-93.

Sandbach, F. H.: „Phantasia kataleptike" şi „Ennoia and prolepsis", în *Problems in Stoicism*, ed. A. A. Long (Athlone, Londra, 1971), 9-21, 22-37.

Striker, G.: „Kriterion tes aletheias", *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*, Philhist. Klasse, Nr. 2 (1974), 47-110.

J. V. ALLEN

eroarea genetică

Tactica de a ataca originea sau contextul originii unei anumite practici, a unui concept sau a unui argument, care joacă un rol esențial pentru punctul de vedere al unui oponent, în încercarea de a discredita în mod nejust acel punct de vedere. De exemplu, „Verigheta își are originile în lanțul de la glezne pe care îl foloseau bărbații pentru a-și priva soțiile de libertate; de aceea, a purta verighetă este o practică sexistă (rea)". Argumentele bazate pe referirea la origine nu sunt întotdeauna falacioase, însă acest tip de argument poate fi folosit ca o tactică sofistică, în încercarea de a transfera conotații negative asupra poziției oponentului, în loc de a ataca însușirile reale ale unui argument sau ale unei practici. *Vezi* Argumentum ad Hominem în ERORI NEFORMALE

BIBLIOGRAFIE

Damer, T.E., *Attaking Faulty Reasoning*, Wadsworth, Belmont, 1980.
Pirie, M., *The Book of the Fallacy*, Routledge, Londra, 1985.

DOUGLAS N. WALTON

erori neformale

Există două tipuri fundamentale de erori neformale: strategiile sofistice și inferențele greșite. O strategie sofistică este o tehnică de argumentare folosită cu scopul de a obține un avantaj nejust față de oponent. Acest gen de eroare nu trebuie neapărat să implice în fiecare caz o intenție reală de a trișa, însă trebuie să fie acel tip de tactică ce este folosită în mod caracteristic în acest scop. Pe de altă parte, inferențele greșite pot fi întâlnite și în alte contexte decât cele în care două persoane discută în contradictoriu; o singură persoană este de ajuns. Acest tip de eroare constă într-o inferență care nu respectă un anumit standard al inferențelor corecte (deductive, inductive sau de orice fel). Tot ceea ce se cere, în ceea ce privește contextul, este un standard adecvat al inferenței corecte.

Referitor la ambele tipuri de erori, este important să distingem între eroare ca greșeală într-un caz particular și eroare ca tip general de inferență sau de tactică sofistică (ce pot adesea să eșueze sau să fie folosite greșit în argumentare) la care trebuie să fim atenți și de care trebuie să ne păzim.

Este important de asemenea să distingem între aceste erori și alte tipuri de greșeli de argumentare, mai puțin grave, cum ar fi greșelile prostești și argumentele slabe. Din aceste motive, criticul care acuză pe cineva de eroare într-un anumit caz are OBLIGAȚIA DE A PRODUCE O DOVADĂ; el trebuie să furnizeze date care să îi întemeieze acuzația. Toate erorile (dar în special cele de tipul strategiei sofistice) presupun un „context al dialogului", din care trebuie luate datele relevante.

Aceste „contexte ale dialogului“ diferă în funcție de scopul dialogului în cauză. Într-o discuție critică, scopul este acela de a rezolva un conflict de opinii. Într-o negociere, scopul este de a ajunge la o înțelegere privitoare la modul de împărțire a bunurilor sau a avantajelor. Într-o cercetare, scopul este de a dovedi o anumită propoziție, pe baza unor premise asupra cărora se poate cădea de acord că reprezintă cunoaștere statornicită. Într-un dialog eristic, scopul este de a-l lovi pe celălalt prin cuvinte, de a-l înfrânge și a-l umili, chiar și prin încălcarea regulilor unei conversații politicoase. Multe cazuri de erori presupun o mutare dialectică dintr-un context al dialogului într-un alt context. Un argument care este corect sau adecvat într-un context al dialogului poate fi incorect sau eronat în alt context.

A numi o eroare „neformală“ înseamnă a spune că, atunci când decidem dacă ea a fost comisă, trebuie să luăm în considerare atât discursul efectiv (ca în cazul oricărei erori), cât și contextul dialogului respectiv. Un argument poate să aibă o formă eronată, dar nu orice instanțiere a unei forme nevalide de inferență este o inferență nevalidă. Motivul este acela că un anumit argument poate avea mai multe forme, unele valide, altele nevalide. Dacă un argument reprezintă o instanțiere a unei forme nevalide de inferență, nu decurge de aici că argumentul trebuie să fie nevalid. Faptul dacă argumentul este sau nu eronat depinde de dacă și cum a fost utilizată acea formă de inferență în contextul dialogului. Erorile de tipul inferenței greșite sunt în general mai puțin sensibile la context și sunt de aceea clasificate uneori ca erori „formale“. Cel mai bine este însă să le vedem ca erori neformale, deoarece contextul dialogului poate totuși să conteze.

Mai jos vor fi menționate doar erorile cele mai remarcabile. Pentru tratări mai cuprinzătoare, vezi Hamblin (1970) sau Walton (1987).

INFERENȚE GREȘITE

Contrapoziția incorectă: Forma de inferență „Dacă A atunci B; deci dacă non A atunci non B“ este deductiv nevalidă. Un argument care are această formă poate să fie eronat. Dar poate și să nu fie eronat. Raționamentul „Dacă statele se dezarmează, va fi pace; deci dacă statele nu se dezarmează, atunci nu va fi pace“ este un exemplu de contrapoziție incorectă. Dar aceasta nu înseamnă neapărat că acesta este un argument eronat în orice context al dialogului. Depinde de felul în care el este folosit și de conținutul de până atunci al dialogului. Dacă premisele au fost susținute, de exemplu, de un argument anterior în favoarea ideii că dacă nu se procedează suficient de repede la dezarmare, va izbucni războiul, atunci este posibil să nu fi fost comisă nici o eroare.

Compoziția incorectă: Inferența de la o proprietate a părții la o proprietate a întregului este întemeiată doar în unele cazuri. Un exemplu de caz în care ea este o inferență greșită: “ Toți jucătorii acestei echipe de hockey sunt buni, deci aceasta este o echipă de hockey bună“. Dacă

jucătorilor le lipseşte spiritul de echipă, chiar dacă fiecare jucător în parte este bun, se poate ca echipa să fie slabă.

Eroarea diviziunii: Inferenţa de la o proprietate a întregului la o proprietate a părţii este întemeiată doar în unele cazuri. Un exemplu de caz în care ea este o inferenţă greşită: „Această maşină este grea, deci toate părţile maşinii sunt grele." În acest caz, proprietatea de a fi greu nu se transferă în mod necesar de la întreg la părţi.

Negarea antecedentului: Un exemplu: „Dacă pedeapsa capitală previne crimele, atunci ea este întemeiată, dar ea nu previne crimele; deci nu este întemeiată". O inferenţă de acest tip poate să pară corectă, poate din cauză că seamănă cu forma validă de inferenţă din stânga. Dar de fapt forma sa proprie este forma de inferenţă nevalidă din dreapta. Ar fi o eroare să o considerăm o inferenţă validă.

Dacă A atunci B	Dacă A atunci B
Non B	Non A
Non A (valid)	Non B (nevalid)

Tipul de inferenţă validă din partea stângă se numeşte modus tollens.

Afirmarea consecventului: Un exemplu: „Dacă avortul este acceptabil, atunci el este dreptul femeii; dar avortul este dreptul femeii; deci avortul este acceptabil." Ar fi o greşeală să considerăm că acest raţionament este o inferenţă validă. El poate să pară corect, poate pentru că seamănă cu forma validă de inferenţă din stânga. Dar forma sa proprie este forma de inferenţă nevalidă din dreapta.

Dacă A atunci B	Dacă A atunci B
A	B
B (valid)	A (nevalid)

Tipul valid de inferenţă din stânga se numeşte modus ponens.

Argumentele post hoc: O inferenţă post hoc pleacă de la o premisă care postulează o corelaţie pozitivă între două fenomene sau stări şi se termină prin postularea unei relaţii cauzale între ele. Acest tip de inferenţă este, în general, rezonabil ca raţionament ipotetic, failibil, întrucât corelaţia pozitivă reprezintă un semn bun, deşi nu infailibil al existenţei unei relaţii cauzale. Acest tip de inferenţă poate fi totuşi greşit sau chiar eronat dacă alţi factori sunt neglijaţi sau trecuţi sub tăcere. Este nevoie să-ţi pui câteva întrebări. Cât de puternică este corelaţia? Ar putea relaţia cauzală să fie inversă? Ar putea fi explicată corelaţia printr-un al treilea factor, printr-o cauză comună? Ar putea exista o variabilă intermediară, un lanţ cauzal? Ipoteza cauzală câştigă în greutate prin eliminarea acestor factori.

Statistica insuficientă: Eroarea statisticii insuficiente poate fi comisă atunci când eşantionul ales este atât de mic încât o generalizare statistică

la o populație mai mare poate fi lipsită de valoare sau foarte puțin demnă de încredere.

Statistica părtinitoare: Eroarea statisticii părtinitoare apare atunci când se poate ca distribuirea unei proprietăți într-un eșantion să nu corespundă cu distribuirea acelei proprietăți în populația luată ca întreg. În acest caz se spune că eșantionul este părtinitor. De exemplu, rezultatul unui sondaj electoral făcut într-un cartier poate să nu corespundă cu preferințele alegătorilor din întregul oraș, de ex., se poate ca acel cartier să fie bogat, în timp ce majoritatea populației trăiește în cartiere mai sărace și are alte preferințe electorale.

STRATEGII SOFISTICE

Argumentum ad verecundiam: (Apelul la autoritate) A-ți sprijini argumentul într-o discuție critică citând opinia unui expert este, în general, o mișcare rezonabilă și legitimă. Dar această strategie poate eșua în multe feluri. De exemplu, opinia expertului poate fi citată greșit sau interpretată incorect. Întotdeauna este implicat un context secundar al dialogului, un dialog al consultării expertului în scopul găsirii informației. Tipul sofistic de argument ad verecundiam apare în cazurile în care presupusa opinie a expertului este folosită prea agresiv sau necritic de către un susținător care încearcă, de exemplu, să intimideze un oponent, făcându-l să apară lipsit de respect față de cuvântul unei autorități.

Argumentum ad hominem: Atacul la persoană apare în argumentare în două forme principale. În argumentul ad hominem personal sau abuziv, argumentul oponentului este atacat pe temeiul că oponentul are un caracter imoral, și, în special, se subliniază că nu are un caracter bun în ceea ce privește sinceritatea. În argumentul ad hominem circumstanțial, se susține că situația personală a oponentului îi contrazice propriul argument, de ex., „Nu practici ceea ce predici". Atacul circumstanțial impută o inconsistență pragmatică, în timp ce argumentul abuziv este un atac direct la persoană. Argumentarea ad hominem poate fi în multe cazuri rezonabilă, de ex., în procese este legitim, între anumite limite, să fie pus în discuție caracterul unui martor în ceea ce privește sinceritatea acestuia. Dar acest tip de argumentare poate eșua în mod grav dacă este împinsă prea departe sau folosită într-un context nepotrivit al dialogului. De exemplu, într-o cercetare științifică, atacarea caracterului unui om de știință nu își găsește în mod normal un loc legitim ca parte a cercetării.

Argumentarea circulară: Argumentarea circulară este sofistică doar atunci când contextul dialogului include o condiție de prioritate a temeiurilor, de ex., când fiecare premisă trebuie să fie mai bine stabilită decât concluzia, pentru ca argumentul să aibă succes. Această condiție este în general valabilă într-o cercetare științifică, dar nu este întotdeauna valabilă într-o discuție critică, în care argumentarea circulară poate uneori să fie mai degrabă o greșeală prostească, datorată confuziei sau nepriceperii, decât un sofism. Astfel, argumentele circulare nu sunt

neapărat sofistice, iar criticul are OBLIGAȚIA DE A PRODUCE O DOVADA. El trebuie să arate că un argument circular dintr-un caz dat este sofistic, prin referire la datele furnizate de contextul dialogului. Sofismul argumentării circulare se mai numește uneori petitio principii[13] (vezi ARGUMENTAREA CIRCULARĂ.)

Argumentum ad ignorantiam: Majoritatea argumentelor se bazează pe un acord tacit cu privire la cât mai multe date sau temeiuri pe care trebuie cineva să le aducă în sprijinul părerilor sale pentru a câștiga. Aceasta deoarece cunoașterea singură este în general insuficientă pentru rezolvarea conflictelor de opinii asupra unor subiecte controversate, în special a acelora referitoare la valori și la conduita practică. Argumentele ce invocă necunoașterea sunt încercări de a schimba gradul de întemeiere cerut într-un caz dat. Ele apar în două forme: (1) această propoziție nu este cunoscută ca fiind adevărată, deci este falsă sau (2) această propoziție nu este cunoscută ca fiind falsă, deci este adevărată. Faptul dacă un caz particular al uneia dintre aceste două inferențe este întemeiat sau sofistic depinde de modul în care este el utilizat în contextul dialogului. De exemplu, „Nu a fost dovedit că Dl. X este un spion, deci nu este un spion" ar fi o inferență întemeiată la capătul unei cercetări amănunțite și exhaustive, dar într-un alt context ar putea fi sofistică, de ex., într-o discuție critică ce țintește să stabilească o concluzie „dincolo de îndoială".

Sofismul întrebării multiple: Întrebarea „Ai încetat să îți bați nevasta?" ar putea fi rezonabilă în anumite contexte, de ex., dacă este pusă unui bărbat despre care se știe că își bate nevasta, de către un avocat, în cadrul unui proces. Oricum, o întrebare multiplă de acest tip, care conține presupoziții defavorabile celui întrebat, poate constitui o strategie agresivă nejustă, care are drept scop să prindă oponentul în capcana de a face concesii dăunătoare pentru poziția sa. În această situație, cel vizat ar trebui să găsească întrebarea discutabilă (dacă este posibil), solicitând descompunerea ei în întrebări mai mici, puse într-o ordine rezonabilă, care să ofere posibilități de alegere mai echitabile (Walton, 1989). În unele cazuri, întrebările de acest fel presupun dihotomii nejuste, care necesită răspunsul „Nici una dintre acestea".

Argumentum ad baculum: Apelul la amenințarea cu forța sau cu sancțiuni poate fi chiar legitim în dialogurile de tip negociere, în special atunci când amenințarea este exprimată (ca act de vorbire indirectă) sub forma unui avertisment, de ex., „Dacă nu satisfaceți aceste revendicări, sindicatul nostru va declanșa greva". Însă în contextul unei discuții critice, încercarea de a bloca sau de a încheia discuția printr-o amenințare constituie adesea o mutare dialectică ilicită. Această mutare este o tactică comună, numită sofismul ad baculum („sofismul bastonului").

Argumentum ad misericordiam: Apelul la milă poate fi foarte rezonabil în anumite cazuri ca ghid al acțiunii, însă devine sofistic atunci când

13 În engleză: begging the question (N. t.)

este folosit pentru a distrage atenția de la probele relevante care ar trebui luate în considerare pentru a ajunge la o concluzie.

Argumentum ad populum: Dialogul critic este un tip de dialog care se bazează pe opinii și care are drept scop rezolvarea unui conflict de opinii, care privește adesea probleme controversate ale politicii publice. De aceea, apelul la greutatea unei presupoziții comune sau a unei opinii populare nu este în nici un caz deplasat. Totuşi, atunci când acest apel se face într-o manieră necritică, sugerându-se, de exemplu, că o opinie populară nu poate fi niciodată greşită, se spune că a fost comis sofismul ad populum. Trebuie remarcat faptul că apelul la opinia populară este un tip de argumentare failibilă, care este în mod inerent deschisă întrebărilor critice.

Echivocația: Un mod de intra în dificultăți cu termenii vagi sau ambigui din raționamente apare printr-o schimbare a contextului, atunci când acelaşi cuvânt sau aceeaşi sintagmă a fost folosit(ă) de două ori, făcând ca inferența să pară în mod plauzibil, dar eronat, corectă. Un exemplu transparent: „Smith a fost la bancă (bank) pentru a lua nişte bani lichizi; malul (bank) se retrage din fața râului; deci, Smith a fost într-o zonă care se retrage din fața râului pentru a lua nişte bani lichizi". Este posibil ca în acest caz fiecare premisă să fie adevărată, dar concluzia să fie falsă, în ciuda validității (aparente) a inferenței. Echivocația tinde să fie problemă deosebit de serioasă în şiruri mai lungi de raționamente, în care aceste schimbări de context pot trece uşor neobservate.

Argumentul „pantei alunecoase" (slippery slope): Un argument al „pantei alunecoase" este un tip de argument care te avertizează că, dacă faci un anumit prim pas, te vei trezi prins într-un şir ireversibil de consecințe, alunecând din ce în ce mai repede către un rezultat dezastruos. Un exemplu bun este argumentul folosit pentru a susține opinia majorității față de decizia recentă a Curții Supreme a SUA de a nu interzice arderea steagului Americii ca act penal. Judecătorul William J. Brennan Jr. a argumentat că orice decizie de a interzice profanarea fizică a steagului ar conduce la alte cazuri care ar „deschide un domeniu fără nici o limită care să poată fi determinată sau apărată". Nu ar trebui atunci curtea să ia în considerare interzicerea arderii steagurilor statelor sau a Constituției? Judecătorul Brennan s-a temut că, pentru a evalua aceste opțiuni, curtea va sfârşi prin a-şi impune propriile preferințe politice pentru a suprima tot felul de proteste nepopulare. Acest gen de rezultat este evident periculos într-o țară democratică, în care este importantă libertatea de exprimare. În multe cazuri, argumentul „pantei alunecoase" este un procedeu legitim al raționamentului practic, pe care un susținător îl poate folosi într-un dialog orientat către acțiune, pentru a avertiza oponentul în legătură cu consecințele unei direcții de acțiune pe care oponentul vrea să o inițieze. Totuşi, în unele cazuri procedeul poate lua forma unei tactici de intimidare utilizată sofistic, fără temeiuri suficiente,

în încercarea de a împiedica o acțiune, fără a analiza cinstit consecințele sau alternativele.

BIBLIOGRAFIE

Fearnside, V.W. şi Holther, W.B., Fallacy, *The Counterfeit of Argument*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1959.
Hamblin, C.L., *Fallacies*, Methuen, Londra, 1970.
Mackie, J.L. „Fallacies", în *The Encyclopedia of Philosophy* ed. P. Edwards, Collier-Macmillan, New York, Londra, 1967, vol. 3, 169-79.
Pirie, M., *The Book of the Fallacy*, Routledge, Londra, 1985.

esență (Platon)

Definițiile enunțând „ce este X" ocupă un loc central în filosofia lui Platon. El afirmă adesea că trebuie întâi să afli „ce" este un lucru înainte de a putea dobândi şi alte cunoştințe despre el (vezi, de exemplu, Menon 71, 100) şi mai afirmă, uneori, că, pentru a şti „ce" este un lucru, trebuie să fii capabil să-l defineşti. Platon priveşte de regulă definiția drept o descriere a unei „Forme" (eidos) sau a unei „esențe" sau „ființe" (ousia). Acestea sunt socotite de el entități obiective, care nu sunt constituite prin practicile sau judecățile umane. Uneori, el sugerează că definiția oferă o analiză, separând componentele constitutive ale lucrului definit, alteori că ea specifică trăsăturile care-l disting pe acesta de oricare altele. Platon pare să nege că vreun obiect particular al simțurilor poate fi o ousia, că am putea spune aşadar „ce este" un anume obiect individual, deci că acel obiect ar avea o esență numai a lui. Într-o anume interpretare însă, Platon crede în existența unor „obiecte particulare abstracte", care au conexiuni esențiale cu Formele.

BIBLIOGRAFIE

Allen, R. E.: *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1970.
Gosling, J. C. B.: *Plato*, Routledge, Londra, 1973, cap. 11.
Penner, T.: *The Ascent from Nominalism*, Reidel, Dordrecht, 1987.
Robinson, R.: *Plato's Earlier Dialectic* (ed. a 2-a), Clarendon Press, Oxford, 1953.
White, N. P.: *Plato on Knowledge and Reality*, Hackett, Indianapolis, 1976.

NICHOLAS P. WHITE [D.B.]

etică şi epistemologie

Analogiile dintre aceste două domenii sunt multe şi variate şi din ce în ce mai mult studiate. În general, etica este cea care a fost investigată exhaustiv, iar epistemologii au avut tendința să utilizeze în propriile lor scopuri unele rezultate considerate de ei ca deja demonstrate de către

eticieni. Întrucât ei sunt de obicei prost informați în legătură cu trăinicia acestor „rezultate", epistemologia rezultată este adesea nesigură. Un bun exemplu în acest sens îl reprezintă primele dezbateri dintre internaliști și externaliști în teoria justificării (vezi Goldman, 1980; Bonjour, 1980 și EXTERNALISM /INTERNALISM). Externaliștii au plecat de la observația banală potrivit căreia o acțiune poate fi cea moralmente corectă chiar dacă agentul habar nu avea de acest lucru și a săvârșit-o din cu totul alte motive; și au sugerat, prin analogie, că o opinie poate fi justificată chiar dacă persoana care crede în ea nu are nici cea mai mică idee despre faptele care o fac să fie astfel. Internaliștii au plecat de la observația la fel de banală potrivit căreia evaluarea morală se focalizează asupra agenților, întrucât natura acțiunilor este determinată, cel puțin în parte, de ceea ce credeau că fac cei care le-au comis. Așa stând lucrurile, faptele despre care agenții nu au nici cea mai mică idee nu pot influența în nici un fel corectitudinea sau incorectitudinea acțiunilor lor. În mod analog, faptele care justifică sau nu adoptarea de către cineva a unei opinii trebuie să fie fapte cunoscute acelei persoane.

Ce se întâmplă, de fapt, aici e că fiecare dintre părți apelează la câte o teorie morală cu o lungă tradiție, tradiții rivale însă; dar problema este atât de controversată în etică, încât nu există în acest caz vreun rezultat sigur la care epistemologii să poată face apel în acest fel.

Un al doilea exemplu ar fi utilizarea ideii de „eroare naturalistă" (vezi FAPT/VALOARE) pentru a stabili ce șanse au în epistemologie diferitele forme de NATURALISM (TEORIILE CAUZALE ale justificării, de exemplu). Vezi Alston (1978).

Exemple mai recente și, după părerea mea, mai credibile în acest sens sunt dezvoltarea EPISTEMOLOGIEI VIRTUȚII și ideea existenței unor VIRTUȚI EPISTEMICE distinctive, cazuri în care e evident că epistemologii utilizează în bună măsură (sau ar trebui să o facă) unele rezultate obținute în etică. E plauzibil ca și EPISTEMOLOGIA FEMINISTĂ să încerce să utilizeze unele abordări considerate promițătoare în etică. Ideea de bază a tuturor acestor demersuri e aceea că, în încercările noastre de a înțelege agentul cognitiv, ar trebui să ținem cont de cele mai valoroase încercări de a înțelege agentul moral.

Vezi și CHISHOLM.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W. P.: „Meta-ethics and meta-epistemology", în *Values and Morals*, A. I. Goldman și J. Kim (ed.), Dordrecht, Reidel, 1978, pp. 275-97.

Bonjour, L.: „Externalist theories of empirical knowledge", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), pp. 53-73.

Chisholm, R. M.: *Perceiving: a philosophical study*, Cornell University Press, New York, 1957; partea I: „The ethics of belief".

Dancy, J.: „Intuitionism in meta-epistemology", *Philosophical Studies* 42 (1982), pp. 395-408.

Goldman, A. I.: „What is justified belief?", în *Justification and Knowledge*, G. Pappas (ed.), Dordrecht, Reidel, 1979, pp. 1-23.

Goldman, A. I.: „The internalist conception of justification", *Midwest Studies in Philosophy* 5 (1980), pp. 27-51.

JONATHAN DANCY [D.B.]

evidență de sine

Propozițiile de la sine evidente sunt acele propoziții evidente prin ele însele sau cunoscute independent de oricare alte propoziții sau evidențe. A înțelege o astfel de propoziție înseamnă să fii pe deplin întemeiat să o crezi sau să o cunoști. Astfel de propoziții ar putea include, în primul rând, unele adevăruri necesare ale logicii; de exemplu, legile noncontradiției și identității. În al doilea rând ar putea include propozițiile în mod analitic adevărate, precum „celibatarii sunt necăsătoriți". Iar în al treilea, unele propoziții contingente, cum ar fi „Eu exist" sau „Mi se înfățișează ceva roșu". Ultimele două clase au un statut mai controversat. A doua, fiindcă distincția analitic/sintetic nu poate fi trasată strict, iar a treia, fiindcă propozițiile respective pot fi întemeiate în relație cu experiența, dacă nu și în relație cu alte propoziții.

Vezi și ANALITICITATE, DATUL, CUNOAȘTERE PRIN LUARE LA CUNOȘTINȚĂ / CUNOAȘTERE PRIN DESCRIERE.

BIBLIOGRAFIE

Audi, R., *Belief, Justification, and Knowledge*, Wadsworth, Belmont, 1988, cap. 4.

Butchvarov, P., *The concept of Knowledge*, Northwestern University Press, Evanston, 1970, pp. 61-75.

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge*, ediția a 3-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1989, capitolele 3, 4.

ALAN H. GOLDMAN [G.Ș.]

evidență

Noțiunea de evidență[14] deține un rol proeminent într-o serie de teme epistemologice. Un bun mod de a ridica probleme filosofice centrale

14 Traducerea termenului tehnic englezesc „evidence" este controversată. Am adoptat o soluție de compromis, traducând uneori „evidence" prin termeni diferiți („temei", „fapt", „dovadă"), în funcție de context, iar alteori prin „evidență" (sau „evidențe"). Ambele variante au defecte. În primul caz, un termen tehnic devine greu de urmărit în traducere. În al doilea, termenul folosit în traducere poate să inducă în eroare, trimițând la

privitoare la evidență este acela de a face aceasta în contextul discutării unei teorii a întemeierii epistemice cunoscută sub numele de „evidențialism". Evidențialismul, sugerat de către Chisholm (1977) și apărat explicit de către Feldman și Conee (1985), susține că o opinie este întemeiată epistemic pentru o persoană dacă și numai dacă evidențele pe care le are persoana respectivă susțin acea opinie. Pentru a prezenta detaliile acestei perspective este necesar să rezolvăm câteva probleme privitoare la conceptul de evidență, în care se includ următoarele: (1) Ce genuri de lucruri pot reprezenta o evidență? (2) În ce condiții un corp de evidențe va susține o anumită propoziție sau opinie? (3) Ce înseamnă că cineva are o anumită evidență? Bineînțeles, aceste probleme își păstrează interesul indiferent de meritele evidențialismului.

1. CE ESTE O EVIDENȚĂ?

Conceptul de evidență la care se face apel în cadrul evidențialismului, și, în genere, al epistemologiei, diferă de conceptul înrudit de evidență folosit în drept. În drept sau cel puțin în cadrul discuțiilor obișnuite, evidența include obiectele și evenimentele fizice. Armele și amprentele, de exemplu, sunt numite de obicei evidențe. În cadrul discuțiilor filosofice, sunt considerate în general evidențe stările interne, cum ar fi opiniile sau chiar judecățile crezute. Astfel, opinia (sau judecata) că a fost folosită o armă de un anumit tip poate servi drept evidență pentru vinovăția unei persoane.

O problemă crucială cu privire la natura evidenței este dacă evidența include stări mentale precum experiențele de percepție sau este limitată la opinii (sau judecăți crezute). Au fost oferite mai multe temeiuri pentru a considera că doar opiniile pot reprezenta evidențe. Unul dintre acestea este acela că evidența pentru o opinie conferă întemeiere opiniei respective, dar numai ceva care poate fi, la rândul său, întemeiat, poate conferi o întemeiere oricărui alt lucru, și doar opiniile (sau stările doxastice) pot fi întemeiate (Vezi BonJour, 1985, cap. 4). Sosa (1974, 1980) argumentează că stările non-doxastice, precum experiențele, pot de asemenea conta ca evidențe. Potrivit acestui punct de vedere, anumite opinii sunt opinii de bază, în sensul că sunt întemeiate prin experiență și nu prin alte opinii. Sosa argumentează că experiențele ce întemeiază opiniile de bază nu trebuie să fie ele însele întemeiate. Van Cleve (1985), adoptând o idee a lui Sosa (1980), afirmă că doar stările care sunt ele însele întemeiate pot „transmite" întemeierea, dar stările neîntemeiate pot „genera" întemeierea. Atât Sosa, cât și van Cleve, susțin că întrucât întemeierea este SUPERVENIENȚĂ față de anumite proprietăți non-epistemice, trebuie să existe anumite stări nonepistemice care sunt

ideea de certitudine subiectivă (ca în „Dar e evident!"). Am preferat, în acest caz, să folosim forma de plural, aceasta fiind mai puțin susceptibilă să inducă în eroare.

suficiente pentru întemeiere (şi, astfel, o generează). (Vezi FUNDAŢIONISM, CRITERII ŞI CUNOAŞTERE, ARGUMENTUL REGRESULUI LA INFINIT.)

2. SUSŢINEREA UNEI OPINII PRIN EVIDENŢE

Ideea că experienţele contează drept evidenţe sporeşte complexitatea unui set de probleme, deja dificile, cu privire la sprijinul oferit de evidenţă în relaţie cu opinia. Noile probleme se referă la ce anume face ca o stare mentală de a avea experienţa a ceva să conteze drept evidenţă pentru o anumită opinie (sau judecată) şi nu pentru o alta. Este uşor să fii păcălit de fapte lingvistice superficiale care par a lega anumite experienţe de anumite opinii. Poate părea clar că faptul că ceva îi apare ca albastru lui S îl întemeiază pe S să creadă că lucrul respectiv este albastru (în lipsa oricăror evidenţe contrare). În genere, dacă un lucru îi apare lui S ca fiind F, atunci S este întemeiat să creadă că acesta este F, cu condiţia ca S să nu aibă nici o altă evidenţă împotriva faptului ca acesta să fie F. (Vezi van Cleve, 1985, pp. 96-7; Moser, 1985, cap. 5.) S-ar putea ca acest lucru să fie corect, dar formularea ascunde chestiuni mai complexe. A spune că ceva „apare drept albastru" unei persoane înseamnă să spui că acesta induce un anumit gen de stare internă persoanei respective. A spune că este albastru înseamnă să spui că are anumite proprietăţi fizice, de un anumit gen. În aşteptarea unei analize suplimentare a termenilor pentru culori, se pare că aceste judecăţi sunt doar în mod contingent corelate şi că înclinaţia noastră de a considera că este de la sine înţeles că una o întemeiază pe cealaltă rezultă din accidentul că termenul „albastru" apare în propoziţii folosite pentru a exprima ambele judecăţi. Această tentaţie va fi eliminată dacă am descrie starea internă într-o altă terminologie. (De ce să considerăm faptul că un obiect apare în maniera I, 256 ca întemeind opinia că obiectul este albastru?)

În plus, dacă cineva spune că experienţa de a vedea un obiect albastru îl întemeiază în mod normal să creadă că vede ceva albastru, atunci este greu de văzut cum se poate evita să se spună că experienţa de a vedea un obiect cu 23 de feţe îl întemeiază să creadă că vede ceva cu 23 de feţe. Dar această concluzie este implauzibilă. Nu toate experienţele întemeiază de obicei o judecată corespondentă cu privire la obiectul a cărui experienţă o avem (vezi Sosa, 1988, p. 171).

La aceasta s-ar putea răspunde că acelora dintre noi care nu sunt înzestraţi să „se agaţe" de proprietatea-de-a-avea-23-de-feţe, obiectele cu 23 de feţe nu le apar cu 23 de feţe, în timp ce lucrurile albastre ne apar de obicei albastre. Ca atare, cazurile nu sunt analoge. Acest răspuns ridică probleme despre natura aparenţelor. Să ne imaginăm o persoană care e destinată să simtă proprietatea de a avea 23 de feţe. Pare să fie posibil ca imaginea vizuală pe care o are asemenea persoană, atunci când priveşte un obiect cu 23 de feţe, să fie aceeaşi cu cea pe care ar avea-o o persoană

normală atunci când priveşte la acel obiect. Dar în răspuns se susține că obiectul cu 23 de fețe apare în mod diferit acestor doi indivizi. Dacă între abilitățile lor de a extrage informația din câmpul vizual există o diferență, este totuşi dificil să înțelegem ce anume ar conduce la diferențe între ceea ce le apare amândurora (în cadrul experienței).

Pe lângă întrebările despre cum furnizează stările de experiență o susținere de tipul evidenței, există multe chestiuni epistemologice tradiționale ce pot fi formulate ca întrebări cu privire la natura şi întinderea relației de susținere prin evidență. Dezbaterile tradiționale privitoare la cunoaşterea lumii exterioare sau a altor minți, precum şi problemele cunoaşterii bazate pe inducție reprezintă, în mare, probleme ale adecvării evidențelor noastre la judecăți despre lumea exterioară, despre alte minți şi probleme ale evidenței inductive.

Este extraordinar de dificil să enunțăm într-un mod general condițiile în care un corp de evidențe furnizează o susținere pentru o opinie. Simpla existență a conexiunilor logice sau probabiliste între evidență şi opinie nu este suficientă pentru o susținere bazată pe evidență. Dacă ar fi adecvată, atunci toate consecințele îndepărtate şi nevăzute ale opiniilor întemeiate ar fi la rândul lor întemeiate. Întrucât acest lucru este în mod clar inacceptabil, am putea spune, în schimb, că dacă evidența, *e*, furnizează o susținere epistemică pentru judecata p, pentru persoana S, atunci e trebuie să implice logic p sau să facă probabilă judecata că p, iar S trebuie să „capteze" conexiunea dintre e şi p. Acest răspuns pare să intelectualizeze excesiv situația, de vreme ce oamenii nu par să capteze asemenea chestiuni în mod obişnuit. Iar dacă cerința de a „capta" conexiunea respectivă conduce la cerința ca opinia întemeiată că e să susțină propoziția p, atunci suntem împinşi spre un regres problematic la infinit. Nu există o viziune general acceptată despre ce anume este necesar sau suficient pentru susținerea epistemică.

3. A AVEA EVIDENȚE

O altă problemă a evidenței priveşte ce anume înseamnă a avea o anumită evidență. În memoria cuiva sunt stocate un număr enorm de fapte. Multe dintre aceste fapte pot purta asupra unei anumite judecăți, p, pe care o crede cineva. În timp ce ia în considerare judecata p, o persoană se poate gândi doar la unele dintre aceste fapte păstrate în memorie. Dacă va fi chestionată într-un anumit fel, ea s-ar putea să-şi amintească unele din aceste fapte, iar dacă va fi chestionată în alte feluri, şi-ar putea aminti alte fapte. Unele dintre acestea ar putea fi accesibile doar printr-o chestionare detaliată şi complexă. Dar care din aceste fapte fac parte din evidența pe care o are, fiind relevante pentru evaluarea meritelor epistemice ale opiniei prezente? O viziune extrem de restrictivă va limita evidența pe care o avem la ceea ce avem efectiv în minte, în prezent. O viziune extrem de liberală va include în evidența respectivă tot ceea ce este stocat în minte. Aceasta înfățişează drept întemeiate

anumite opinii care par, dintr-un punct de vedere intuitiv, complet nerezonabile. Nu există o modalitate în mod clar acceptabilă de a fasona o teorie poziționată între aceste două extreme (vezi Feldman, 1988).

POZIȚII RIVALE FAȚĂ DE EVIDENȚIALISM

Un set diferit de probleme ale evidenței privesc conexiunea dintre evidență și întemeiere epistemică. Evidențialismul susține că problemele întemeierii epistemice revin în întregime la chestiune privitoare la evidență. Pozițiile rivale susțin că sunt alte genuri de chestiuni care joacă un rol central în determinarea opiniilor care sunt întemeiate. Kornblith (1983), de exemplu, argumentează că o opinie este epistemic întemeiată doar dacă opinentul a procedat la colectarea evidențelor pentru ea, într-o manieră epistemologic responsabilă (vezi VIRTUTE EPISTEMICĂ). Goldman (1986) apără RELIABILISMUL, care, ca și alte teorii cauzale ale întemeierii, implică faptul că nu este nici necesar, nici suficient pentru întemeiere să ai o evidență ce susține o opinie.

Aceasta fiindcă, după înțelesul standard al reliabilismului, o opinie poate fi produsă într-un mod demn de încredere chiar dacă opinentul nu deține nimic care să poate fi privit drept o bună evidență pentru ea. Dezbaterea acestor chestiuni cu siguranță că nu s-a încheiat, dar poate fi instructiv să observăm că rivalii evidențialismului, precum Goldman (1986), ajung adesea să depună eforturi extinse pentru a-și ajusta teoriile astfel încât să împărtășească implicațiile directe al evidențialismului, fără să apere implicațiile versiunilor simple ale teoriilor lor.

BIBLIOGRAFIE

BonJour, L., *The structure of Empirical Knowledge,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.

Chisholm, R. M., *Theory of Knowledge,* ed. a doua, Prentice-Hall, Englewood Cliffs,1977.

van Cleve, J., „Epistemic supervenience and the rule of belief", *The Monist* 68, 1985, 90-104.

Feldman, R., „Having evidence", în *Essays Presented to Edmund Gettier,* ed. D. Austin, Kluwer, Dordrecht, 1988, 83-104.

Goldman, A., *Epistemolgy and Cognition,* Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

Kornblith, H., „Justified belief and epistemically responsible action", *Philosophical Review,* 92, 1983, 33-48.

Moser, P., *Empirical Justification,* Reidel, Dordrecht, 1985.

Sosa, E., „How do you know?", *American Philosophical Quaterly* 11, 1974, 113-22.

Sosa, E., „The foundations of foundations", *Nous* 14, 1980, 547-64.

Sosa, E., „Beyond scepticism, to the best of our knowledge", *Mind* 97, 1988, 153-88.

RICHARD FELDMAN [G.Ș.]

experiență, teorii ale experienței

Nu este posibil să definim experiența într-un mod revelator. Totuși, cititorii știu ce sunt experiențele, prin faptul că iau cunoștință de unele proprii, de pildă, experiența vizuală a unei impresii de verde, o senzație de greață sau o experiență tactilă a unei suprafețe abrazive (care ar putea fi produsă de o suprafață reală - aspră sau fină - sau care ar putea fi parte a unui vis sau produsul unei vii imaginații senzoriale).

Trăsătura esențială a oricărei experiențe este că ea se simte într-un anumit mod - că există ceva care este plauzibil că îl ai. Ne putem referi la această trăsătură a unei experiențe ca fiind caracterul ei.

O altă trăsătură esențială a tipurilor de experiențe, despre care tratează acest articol este că ele au conținut reprezentațional. (În cazul în care nu se precizează altceva, termenul de „experiență" va fi rezervat, în cele ce urmează, pentru aceasta.) Cele mai evidente cazuri de experiențe cu conținut sunt experiențele sensibile de genul celor implicate, în mod normal, în percepție. Noi putem descrie astfel de experiențe menționând modalitățile lor senzoriale și conținuturile lor, de exemplu o experiență gustativă (modalitate) a înghețatei de ciocolată (conținut), dar facem aceasta într-un mod mai obișnuit prin intermediul verbelor de percepție combinate cu sintagme substantivale ce specifică conținuturile lor, de pildă ca în „Macbeth a văzut un pumnal". Totuși, asta este ceva ambiguu, oscilând între afirmația de percepție „Există în lume un pumnal (material) pe care Macbeth l-a perceput vizual" și „Macbeth a avut o experiență vizuală a unui pumnal" (cu a cărei citire ne ocupăm).

Ca și în cazul altor stări mentale și evenimente cu conținut, este important să distingem între proprietățile pe care le reprezintă o experiență și proprietățile pe care ea le posedă. A vorbi despre proprietățile reprezentaționale ale unei experiențe înseamnă a spune ceva despre conținutul ei și nu a atribui acele proprietăți experienței însăși. Ca orice altă experiență, o experiență vizuală a unui pătrat roz este un eveniment mental și, din acest motiv, nu este ea însăși nici roz, nici pătrată, chiar dacă reprezintă aceste proprietăți. Ea este, poate, trecătoare, plăcută sau neobișnuită chiar dacă nu reprezintă aceste proprietăți. O experiență poate reprezenta o proprietate pe care ea o posedă și poate chiar să facă asta în virtutea faptului că posedă acea proprietate, ca în cazul unei experiențe (complexe) ce se schimbă rapid, reprezentând ceva ca schimbându-se rapid - dar aceasta este excepția, nu regula.

Care proprietăți pot fi reprezentate (direct) în experiența sensibilă este un subiect ce trebuie dezbătut. Tradiționaliștii includ doar proprietăți a căror prezență nu poate fi pusă la îndoială de către un subiect care are experiențele corespunzătoare, de pildă culoarea și forma, în cazul experienței vizuale, ca și conturul, textura suprafeței, duritatea etc., în cazul experienței tactile. Această viziune îi este naturală oricui are în epistemologie o viziune CARTEZIANĂ, egocentrică, și dorește ca datele pure din experiență să servească drept fundamente certe din punct de vedere

logic ale cunoaşterii (vezi DATELE SIMŢURILOR). Alţii, care nu cred că această dorinţă poate fi satisfăcută şi care sunt mai impresionaţi de rolul pe care-l are experienţa în a furniza animalelor informaţia, semnificativă din punct de vedere ecologic, despre lumea înconjurătoare, susţin că experienţele sensibile reprezintă proprietăţi, caracteristici şi genuri care sunt mult mai bogate şi mai întinse decât calităţile sensibile tradiţionale. Aceştia spun că nu vedem doar culori şi forme, ci şi pământ, apă, bărbaţi, femei, foc, nu mirosim doar arome, ci şi mâncare şi murdărie. Aici nu e loc pentru a examina factorii relevanţi pentru o alegere între aceste alternative. În acest articol va fi asumată poziţia mai liberală, cu excepţia cazurilor în care ea este incompatibilă cu o poziţie aflată în discuţie.

Date fiind modalitatea şi conţinutul unei experienţe sensibile, cei mai mulţi dintre noi vom fi conştienţi de caracterul ei, chiar dacă nu putem descrie în mod direct acel caracter. Aceasta sugerează că nu sunt cu adevărat distincte caracterul şi conţinutul, şi că există o strânsă legătură între ele. Bunăoară, relativa complexitate a caracterului unei experienţe sensibile fixează limitări conţinutului său posibil; de exemplu, o experienţă tactilă a ceva care-ţi atinge urechea stângă este, pur şi simplu, prea simplă pentru a purta aceeaşi încărcătură de conţinut ca şi o tipică experienţă vizuală cotidiană. Mai mult, conţinutul unei experienţe sensibile cu un anumit caracter depinde de cauzele normale ale experienţelor similare în mod corespunzător. De pildă, tipul de experienţă gustativă pe care îl avem când mîncăm ciocolată nu ar reprezenta ciocolata dacă nu ar fi produs, în mod normal, de către ciocolată. Admiţând o legătură contingentă între caracterul unei experienţe şi originile sale cauzale posibile, rezultă din nou că posibilul său conţinut este limitat de către caracterul său.

Cu toate acestea, caracterul şi conţinutul sunt, în mod ireductibil, diferite, din următoarele motive: (1) Există experienţe cărora le lipseşte complet conţinutul; de exemplu, anumite plăceri corporale. (2) Nu orice aspect al caracterului unei experienţe cu conţinut este relevant pentru acel conţinut; de exemplu, neplăcerea unei experienţe acustice a scârţâitului cretei pe o tablă poate să nu aibă nici o semnificaţie reprezentaţională. (3) Experienţele în diferite modalităţi se pot suprapune în privinţa conţinutului, fără o suprapunere paralelă în privinţa caracterului; de exemplu, experienţele vizuală şi tactilă ale circularităţii se prezintă complet diferit. (4) Conţinutul unei experienţe cu un caracter dat poate să varieze în funcţie de cunoştinţele subiectului; de exemplu, o anumită experienţă acustică poate ajunge să aibă conţinutul „pasăre care cântă" doar după ce subiectul a învăţat ceva despre păsări.

TEORII ONTOLOGICE

Analiza act/obiect

În conformitate cu ANALIZA ACT/OBIECT a experienţei, care este un caz special al analizei act/obiect a conştiinţei, fiecare experienţă

implică un obiect al experienței, chiar dacă ea nu are nici un obiect material. În sprijinul acestei idei, putem aduce două linii principale de argumentare: una fenomenologică, iar cealaltă semantică. În linii mari, argumentul fenomenologic decurge după cum urmează: Oricând avem o experiență, chiar dacă nimic aflat dincolo de experiență nu răspunde acesteia, se pare că ni se prezintă ceva prin experiență (care este, ea însăşi, diafană). Obiectul experienței este orice ne este prezentat astfel - fie el un lucru individual, un eveniment sau o stare de lucruri.

Argumentul semantic este că obiectele experienței sunt cerute pentru a da un sens anumitor aspecte ale discuției noastre despre experiență, aspecte printre care sunt incluse, în special, următoarele: (1) Simplele atribuiri ale experienței par a fi relaționale (de pildă, „Rod are experiența unui pătrat roz"); (2) Noi părem să ne referim la obiecte ale experienței şi să le atribuim proprietăți (de pildă, „Impresia (after-image) a cărei experiență a avut-o John a fost verde"); (3) Noi părem să cuantificăm asupra obiectelor experienței (de pildă, „Macbeth a văzut ceva ce nu a văzut soția sa").

Analiza act/obiect se confruntă cu câteva probleme privind statutul obiectelor experienței. De obicei, concepția comună este că ele sunt DATE ALE SIMȚURILOR - entități mentale cu caracter privat ce posedă efectiv calitățile senzoriale tradiționale reprezentate prin experiențe în raport cu care ele sunt obiecte. Dar tocmai ideea unei entități esențial private este suspectă. Mai mult, de vreme ce o experiență poate, după cât se pare, să reprezinte ceva ca având o proprietate determinabilă (de pildă, caracterul de a fi roşu), fără a-l reprezenta ca având vreo proprietate determinată subordonată (de pildă, vreo nuanță anume de roşu), un dat sensibil poate efectiv să aibă o proprietate determinabilă, fără a avea vreo proprietate subordonată determinată față de aceasta. Este chiar mai derutant că datele sensibile pot avea proprietăți contradictorii, de vreme ce experiențele pot avea conținuturi contradictorii. Un asemenea caz este iluzia cascadei: dacă te uiți fix la o cascadă timp de un minut, iar apoi îți fixezi imediat privirea pe o stâncă alăturată ei, vei avea experiența deplasării în sus a stâncii, în timp ce ea rămâne exact în acelaşi loc. Teoreticianul datului sensibil trebuie fie să nege că există astfel de experiențe, fie să admită obiecte contradictorii.

Aceste probleme pot fi evitate tratând obiectele experienței drept proprietăți. Totuşi, aceasta nu reuşeşte să facă dreptate aparențelor, căci experiența nu pare să ne înfățişeze proprietăți simple (complexe, totuşi), ci proprietăți încorporate în indivizi. Pe această idee se pliază concepția că obiectele experienței sunt obiecte meinongiene. Această concepție este atrăgătoare, în măsura în care (1) ea permite experiențelor să reprezinte alte proprietăți decât calitățile senzoriale tradiționale şi (2) admite identificarea obiectelor experienței şi obiectelor percepției, în cazul experiențelor care constituie percepții (vezi ANALIZA ACT/OBIECT).

Majoritatea filosofilor, însă, vor simți că acceptarea meinongiană a obiectelor imposibile este un preț prea mare ce trebuie plătit pentru aceste avantaje.

O problemă generală a analizei act/obiect este că întrebarea dacă doi subiecți au experiența unuia şi aceluiaşi lucru (în opoziție cu situația de a avea exact aceleaşi experiențe) pare să aibă un răspuns doar presupunând că experiențele respective sunt percepții ale obiectelor materiale. Dar, în termenii analizei act/obiect, întrebarea trebuie să aibă un răspuns chiar şi atunci când această condiție nu este satisfăcută. (Răspunsul este întotdeauna negativ în privința teoriei datului sensibil; el ar putea fi pozitiv în privința altor versiuni ale analizei act/obiect, depinzând de faptele cazului.) În lumina problemelor anterioare, ar trebui reevaluat cazul analizei act/obiect. Reflectând asupra argumentului fenomenologic, acesta nu e convingător, căci este destul de uşor de admis că orice experiență pare să ne înfăţişeze un obiect, fără a accepta că ea face efectiv aceasta. Argumentul semantic este mai impresionant, dar i se poate răspunde şi lui, cu toate acestea. Structura aparent relațională a atribuirilor din cadrul experienței este o provocare cu care ne confruntăm mai jos, în legătură cu teoria adverbială. Ne putem descurca în privința evidentei referiri la obiectele experienței şi a cuantificării lor analizându-le ca referiri la experiențele însele, precum şi ca o cuantificare a experiențelor caracterizate tacit în conformitate cu conținutul. (Astfel, propoziția „Imaginea întipărită (after-image) a cărei experiență a avut-o John era verde" devine „Experiența lui John de imagine întipărită a fost o experiență a verdelui", iar propoziția „Macbeth a văzut ceva ce soția sa nu a văzut" devine „Macbeth a avut o experiență vizuală pe care soția sa nu a avut-o".)

Cognitivismul pur

Cognitivismul pur încearcă să evite problemele cu care se confruntă analiza act/obiect prin reducerea experiențelor la evenimente cognitive sau dispoziții asociate. De exemplu, experiența pe care o are Suzy, a unei suprafețe aspre sub mâna ei, ar putea fi identificată cu evenimentul dobândirii de către ea a opiniei că există o suprafață aspră sub mâna ei sau, dacă ea nu dobândeşte această opinie, cu o dispoziție de a o dobândi care, cumva, a fost blocată.

Această poziție atrage. Ea face dreptate deplină conținuturilor cognitive ale experienței, ca şi rolului important al experienței ca o sursă de dobândire a opiniei. În plus, ea înlesneşte formularea unei teorii naturaliste a minții, de vreme ce pare să existe perspectiva tratării fizicaliste/funcționaliste a opiniei şi a altor stări intenționale. Însă cognitivismul pur este complet subminat de către eşecul său de a integra faptul că experiențele au un caracter resimțit ce nu poate fi redus la conținutul lor (vezi discuția anterioară).

Teoria adverbială

TEORIA ADVERBIALĂ este o încercare de a submina analiza act/obiect, sugerând o abordare semantică a atribuirilor din cadrul experienței, respectiv o descriere ce nu reclamă obiecte ale experienței. Din păcate, ciudățeniile adverbializărilor explicite ale unor astfel de enunțuri i-au descurajat pe potențialii susținători ai teoriei. Mai mult, teoria rămâne în mare parte nedezvoltată, iar încercările de a o respinge au profitat de acest lucru. Totuşi, ea poate fi întemeiată pe intuiții elementare corecte şi există rațiuni pentru a crede că e posibilă o dezvoltare eficientă a teoriei (care este doar schițată mai jos).

Intuițiile relevante sunt (1) că atunci când spunem că cineva experimentează „un A" sau are o experiență „a unui A", noi folosim această expresie pentru conținut (content-expression) pentru a specifica tipul de lucru la care experiența este aptă să se potrivească, (2) că a face acest lucru este o chestiune de a spune ceva despre experiența însăşi (şi poate şi despre cauzele normale ale experiențelor de acelaşi fel) şi (3) că nu există nici un bun temei pentru a presupune că aceasta implică descrierea unui obiect „despre" care avem o experiență[15]. Astfel, rolul efectiv al expresiei pentru conținut dintr-un enunț de experiență este de a modifica verbul la care se alătură drept complement şi nu de a introduce un tip special de obiect.

Probabil că cea mai importantă critică a teoriei adverbiale este „problema proprietăților multiple"[16], conform căreia teoria nu are resursele de a distinge, de pildă, între:

(1) Frank are experiența unui triunghi brun

şi

(2) Frank are o experiență a brunului şi o experiență a unui triunghi,

care este implicată de către (1), dar nu o implică pe aceasta. Analiza act/obiect poate uşor să se ajusteze la diferența dintre (1) şi (2) susținând că adevărul lui (1) necesită un singur obiect al experienței, care este atât brun, cât şi triunghiular, în timp ce adevărul lui (2) admite posibilitatea a două obiecte ale experienței, unul brun, iar celălalt triunghiular. Totuşi, să notăm că (1) este echivalentă cu

(1*) Frank are o experiență a faptului că ceva este atât brun, cât şi triunghiular,

şi (2) este echivalentă cu

(2*) Frank are o experiență a faptului că ceva este brun şi o experiență a faptului că ceva este triunghiular,

15 Engl.: which the experience is „of" (N. t.)

16 Engl.: „the many property problem" (N.t.)

iar diferența dintre acestea poate fi explicată simplu în termenii universului logic de discurs, fără a invoca obiecte ale experienței. Adverbialistul poate folosi aceasta pentru a răspunde la problema proprietăților multiple, argumentând că sintagma „un triunghi brun" din (1) face exact același lucru ca și clauza „faptul că ceva este atât brun, cât și triunghiular" din (1*). Acest lucru este perfect compatibil cu viziunea că ea are, de asemeni, funcția „adverbială" de a modifica verbul „are o experiență a...", căci specifică mai îngust experiența tocmai prin faptul că oferă o condiție necesară pentru satisfacerea ei (condiția fiind că în fața lui Frank există ceva atât brun, cât și triunghiular).

Teoria stării (The state theory)

O ultimă poziție ce ar trebui menționată este teoria stării, conform căreia o experiență sensibilă a unui A este o stare non-relațională, ocurentă, de genul celei în care s-ar afla subiectul atunci când ar percepe A. Cu precizările potrivite, această susținere este neîndoielnic adevărată, dar semnificația reprezintă un subiect de dezbătut. Aici este suficient să remarcăm că susținerea este compatibilă atât cu cognitivismul pur, cât și cu teoria adverbială și că, probabil, cea mai bună sugestie pentru reprezentanții teoriei stării este să adopte adverbialismul ca un mijloc de a-și dezvolta intuițiile lor.

Vezi și ANALIZA CA ACT/OBIECT; TEORIA ADVERBIALĂ; ARGUMENT PRIN ILUZIE; REPREZENTARE; REALISM REPREZENTATIV; SENZAȚIE/COGNIȚIE; DATE ALE SIMȚURILOR; REALISM DIRECT.

BIBLIOGRAFIE

Anscombe, G. E. M., „The intentionality of sensation: a grammatical feature", în *Analytical Philosophy: Second Series*, Blackwell, Oxford, 1968, ed. R. J. Butler.

Armstrong, D. M., *A Materialist Theory of Mind*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

Castañeda, H.-N., „Perception, belief, and the structure of physical objects and consciousness", în *Synthese* 35/1977, 285-351.

Clark, R., „Sensing, perceiving, thinking", în *Essays on the Philosophy of Roderick M. Chisholm*, ed. E. Sosa, Grazer Philosophische Studien, 1981, 273-95.

Jackson, F., „On the adverbial theory of visual experience", *Metaphilosophy* 6/1975, 127-35.

Jackson, F., *Perception: A Representative Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977.

Leon, M., „Character, content, and the ontology of experience", *Australasian Jurnal of Philosophy* 65/1987, 377-99.

Peacocke, C., *Sense and Content: Experience, Thought, and their Relations*, Clarendon Press, Oxford, 1983.

Pendlebury, M., „Sense experiences and their contents: a defence of the propositional view", în *Inquiry* 33/1990, 215-30.
Sellars, W., „The adverbial theory of objects of sensation", în *Metaphilosophy* 6/1975, 144-60.
Swartz, R. J., ed., *Perceiving, Sensing, and Knowing*, University of California Press, Berkeley, 1965.
Tye, M., „The adverbial theory: a defence of Sellars against Jackson", în *Metaphilosophy* 6/1975, 135-43.

MICHAEL PENDLEBURY [C.Ş.]

explicaţie

Filosofii au subliniat, cel puţin din vremea lui Aristotel, importanţa cunoaşterii explicative. Spus în termenii cei mai simpli, noi vrem să cunoaştem nu numai ce se întâmplă, ci şi de ce se întâmplă ceva. Aceasta ne sugerează o definiţie a explicaţiei ca răspuns la o întrebare de tipul „de ce?". Dar o astfel de definiţie ar fi prea largă, deoarece unele întrebări de tipul „de ce" cer o consolare (De ce a trebuit să moară fiul meu?) sau o justificare morală (De ce nu ar trebui femeile să fie plătite la fel ca bărbaţii pentru aceeaşi muncă?). Ea ar fi totodată şi prea îngustă, pentru că unele explicaţii sunt răspunsuri la întrebări de tipul „cum?" (Cum funcţionează radarul?) sau „Cum este posibil?" (Cum este posibil ca pisicile să aterizeze întotdeauna în picioare?)

În sensul său cel mai general, „a explica" înseamnă a face clar, a face evident sau a oferi înţelegere. Definiţiile de acest fel sunt prea puţin utile din punct de vedere filosofic, pentru că termenii utilizaţi în definiens nu sunt mai puţin problematici decât termenul care trebuie definit. Mai mult decât atât, întrucât o mare varietate de lucruri necesită explicaţii şi întrucât există multe tipuri diferite de explicaţie, avem nevoie de o definiţie mai complexă. Discuţia noastră va fi facilitată dacă introducem puţină terminologie tehnică. Termenul „explanandum" se referă la ceea ce trebuie explicat; termenul „explanans" se referă la ceea ce explică. Explanans-ul şi explanandum-ul, luaţi împreună, formează explicaţia.

Un tip obişnuit de explicaţie se întâlneşte atunci când acţiunile umane deliberate sunt explicate în termenii scopurilor conştiente. „De ce ai fost ieri la farmacie?" „Pentru că mă durea capul şi aveam nevoie de nişte aspirină"". Se presupune tacit că aspirina este un medicament bun pentru dureri de cap şi că a merge la farmacie este un mod eficient de a obţine aspirină. Aceste explicaţii sunt, desigur, teleologice, referindu-se la scopuri. Explanans-ul nu constă în realizarea unui scop din viitor - dacă se întâmpla ca farmacia să fie închisă pentru a primi marfă, aspirina nu ar fi fost obţinută acolo, însă acest lucru nu ar invalida explicaţia. Unii filosofi ar spune că dorinţa anterioară de a atinge scopul este cea care explică; alţii ar spune poate că explicarea este realizată de natura scopului

și de faptul că acțiunea sporea șansele de a-l realiza. (de ex., Taylor, 1964) În orice caz, nu trebuie să presupunem automat că aceste explicații sunt cauzale. Opiniile filosofilor diferă considerabil în ceea ce privește faptul dacă aceste explicații trebuie reconstruite în termeni de cauze sau de temeiuri (vezi TEMEIURI/CAUZE) existând multe analize diferite ale unor concepte ca cele de intenție și agent (agency). Trecând dincolo de domeniul conștientului, FREUD afirma, în plus, că mare parte din comportamentul uman poate fi explicat în termeni de dorințe inconștiente. Aceste explicații freudiene ar trebui probabil interpretate ca fiind esențialmente cauzale.

Problemele apar atunci când explicațiile teleologice sunt oferite în alte contexte. Comportamentul animalelor este explicat adesea în termeni de scopuri; de ex., șoarecele a fugit pentru a scăpa de pisică. În asemenea cazuri existența scopurilor conștiente pare dubioasă. Situația este încă și mai problematică atunci când este invocat un scop supra-empiric - de ex., explicația speciilor existente în termenii scopului divin sau explicația vitalistă a fenomenelor biologice în termenii unei entelehii sau ai unui principiu vital. În ultimii ani s-a luat în considerare în cosmologie un „principiu antropic" (vezi Barrow și Tipler, 1986) Toate explicațiile de acest gen au fost criticate de mulți filosofi ca antropomorfice. În ciuda obiecției mai sus menționate, filosofii și oamenii de știință au susținut adesea că explicațiile funcționale joacă un rol legitim și important în diferite științe, cum ar fi biologia evoluționistă, antropologia sau sociologia. De exemplu, în faimosul caz al fluturelui din Liverpool, schimbarea de culoare de la faza luminoasă la faza întunecată și înapoi la faza luminoasă asigura adaptarea la un mediu în schimbare și îndeplinea funcția de a reduce prădarea speciei. Antropologii care au studiat societățile primitive au afirmat că diferite ritualuri (de ex., un dans al ploii), care sunt poate ineficace în atingerea scopurilor lor manifeste (de ex., producerea ploii), îndeplinesc de fapt funcția latentă de a spori coeziunea socială într-o perioadă de stress (de ex., în timpul unei secete). Filosofii care admit explicații teleologice și/sau funcționale se străduie adesea să argumenteze că aceste explicații pot fi analizate complet în termeni de cauze eficiente, scăpând astfel de acuzația de antropomorfism (vezi Wright, 1976). Oricum, nici asupra acestui lucru filosofii nu cad de acord.

Mulți filosofi și oameni de știință - în special din prima jumătate a secolului douăzeci - au susținut, cu scopul principal de a evita intruziunea nedorită a teologiei, metafizicii sau antropomorfismului în știință, că știința oferă doar descrieri și predicții ale fenomenelor naturii, nu și explicații. Totuși, începând cu anii 1930, o serie de filosofi ai științei influenți - printre care Karl Popper (1935), Karl Hempel și Paul Oppenheim (1948) și Hempel (1965) - au susținut că știința empirică poate explica fenomenele naturii fără a apela la metafizică sau la teologie. Se

pare că această viziune este acceptată acum de marea majoritate a oamenilor de știință, deși există un dezacord pronunțat cu privire la natura explicației științifice.

Abordarea de mai sus, dezvoltată de Hempel, Popper și alții, a devenit de fapt „concepția standard" în anii 1960 și 1970. Potrivit acestei concepții, a da o explicație științifică unui fenomen al naturii înseamnă a arăta cum poate fi subsumat acel fenomen unei legi a naturii. O spărtură într-o conductă de apă poate fi explicată citând legea universală după care apa își mărește volumul atunci când îngheață și faptul că temperatura apei din conductă a scăzut mai jos de puncul de înghețare. Legile universale pot fi explicate și ele, ca și faptele particulare, prin subsumare. Legea conservării impulsului linear poate fi explicată prin derivarea ei din a doua și a treia lege newtoniană a mișcării. Fiecare dintre aceste explicații este un argument deductiv; premisele constituie explanans-ul, iar concluzia, explanandum-ul. Explanans-ul conține una sau mai multe propoziții ce exprimă legi universale și, în multe cazuri, propoziții care descriu condițiile inițiale. Acest pattern al explicației este cunoscut sub numele de modelul nomologic-deductiv (D-N). Fiecare astfel de argument arată că explanandum-ul trebuia să se întâmple dat fiind explanans-ul.

Mulți adepți ai concepției standard, deși nu toți, admit explicația prin subsumare la legi statistice. Hempel (1965) oferă ca exemplu cazul unui om care s-a însănătoșit rapid de o infecție cu streptococi ca rezultat al tratamentului cu penicilină. Deși nu toate infecțiile de acest gen dispar repede prin acest tratament, probabilitatea de însănătoșire în aceste cazuri este mare, iar acest lucru este suficient pentru o explicație legitimă, după Hempel. Acest exemplu se conformează modelului inductiv-statistic (I-S). Aceste explicații sunt concepute ca argumente, însă ele sunt inductive și nu deductive. În aceste cazuri explanans-ul conferă o mare probabilitate inductivă explanandum-ului. O explicație a unui fapt particular care satisface fie modelul D-N, fie cel I-S, este un argument ce urmărește să arate că faptul respectiv era de așteptat în virtutea explanans-ului.

Concepția standard a fost aprig criticată de adepții concepției cauzale/mecanice despre explicația științifică (vezi Salmon, 1990). Multe obiecții la adresa concepției standard au fost generate de absența constrângerilor cauzale (datorate în mare măsură temerilor legate de critica lui Hume) asupra modelelor D-N și I-S. Începând cu sfârșitul anilor 1950, Michael Scriven a adus contraexemple serioase la modelele lui Hempel; el a fost urmat în anii 1960 de Wesley Salmon și în anii 1970 de Peter Railton. Potrivit acestei concepții, fenomenele sunt în general explicate prin identificarea cauzelor (o moarte este explicată ca rezultat a unei puternice hemoragii cerebrale) sau prin descoperirea mecanismelor subiacente (comportamentul unui gaz este explicat în termenii mișcării moleculelor care îl constituie).

O concepţie a unificării (unification approach) în ceea ce priveşte explicaţia a fost dezvoltată de Michael Friedman şi Philip Kitcher (vezi Kitcher, în Kitcher şi Salmon, 1989). Ideea de bază este aceea că noi înţelegem mai adecvat lumea noastră în măsura în care putem reduce numărul supoziţiilor independente pe care trebuie să le introducem pentru a da seama de ceea ce se petrece în această lume. Prin urmare, noi înţelegem fenomenele în măsura în care le putem integra într-o viziune generală asupra lumii sau Weltanschauung. Pentru a servi explicaţiilor ştiinţifice, viziunea asupra lumii trebuie să fie bine fundamentată din punct de vedere ştiinţific. În opoziţie cu concepţiile de mai sus - care pun accentul pe factori precum relaţiile logice, legile naturii sau cauzalitatea - un număr de filosofi (de ex., Achinstein, 1983; van Fraasen, 1980, cap 5) au susţinut cu convingere că explicaţia şi nu numai explicaţia ştiinţifică, trebuie analizată în întregime în termeni pragmatici.

În timpul ultimei jumătăţi de secol, filosofii şi-au concentrat în mare parte atenţia asupra explicaţiei din ştiinţă şi din istorie. Au existat controverse considerabile în jurul problemei dacă explicaţia istorică trebuie să fie ştiinţifică sau dacă istoria necesită un tip diferit de explicaţii. Au fost articulate multe concepţii diferite; scurta trecere în revistă de mai sus nu le epuizează varietatea. (Pentru o prezentare mai cuprinzătoare, vezi Salmon, 1990.)

În viaţa de fiecare zi noi întâlnim multe feluri de explicaţii, care par să nu ridice dificultăţi filosofice suplimentare faţă de cele pe care le-am discutat deja. Înainte de decolare, un însoţitor explică cum trebuie folosit echipamentul de siguranţă din avion. Un ghid explică într-un muzeu semnificaţia unei picturi celebre. Un profesor de matematică explică o demonstraţie geometrică unui student zăpăcit. Un articol dintr-un ziar explică cum a evadat un prizonier. Ne vin uşor în minte şi alte exemple. Ideea principală este să ne amintim marea varietate a contextelor în care se caută şi se dau explicaţii.

O altă problemă importantă pentru epistemologie este concepţia larg împărtăşită după care inferenţa nedemonstrativă poate fi caracterizată ca INFERENŢĂ către cea mai bună explicaţie. Dată fiind diversitatea părerilor în ceea ce priveşte natura explicaţiei, acest slogan popular nu prea poate să ofere o analiză filosofică folositoare.

Vezi şi CUNOAŞTERE ISTORICĂ; ŞTIINŢE SOCIALE.

BIBLIOGRAFIE

Achinstein, P., *The Nature of Explanation*, Oxford University Press, New York, 1983.

Barrow, J.D. şi Tipler, F.J., *The Anthropic Cosmological Principle*, Clarendon Press, Oxford, 1986.

Hempel, C. G., *Aspects of Scientific Explanation*, The Free Press, New York, 1965.

Hempel, C.G. şi Oppenheim, P., „Studies in the logic of explanation", *Philosophy of Science* VI, 1948, pp. 135-75; retipărită, cu o postfaţă adăugată, în Hempel, 1965.
Kitcher, P. şi Salmon, W.C. (eds.), *Scientific Explanation*, Vol. XIII, Minnesota Studies in the Philosophy of Science, University of Minnesota Press, Minneapolis,1989.
Popper, K.R., *The Logic of Scientific Discovery*, Basic Books, New York, 1959.
Railton, P., „Probability, explanation, and information", *Synthese* 48, 1981, 233-56.
Rubin, D.-H., *Explaining Explanation*, Routledge, Londra, 1990.
Salmon, W.C., *Four Decades of Scientific Explanation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1990; retipărută de Kitcher şi Salmon, 1989.
Taylor, C., *The Explanation of Behaviour*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1964.
van Fraasen, B.C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
Wright, L., *Teleological Explanations*, University of California Press, Berkeley, 1976.

WESLEY C. SALMON [A.Z.]

exteriorizări

Verbul „a exterioriza"[17] a fost adoptat de mulţi filosofi ai minţii ca traducere pentru verbul german „äussern". Traducerile alternative uzuale sunt „a exprima" şi „a rosti". În opera târzie a lui WITTGENSTEIN, exteriorizările reprezintă cheia de boltă a noii filosofii a minţii, fondată pe respingerea ideii CARTEZIENE că o persoană face cunoscute conţinuturile minţii sale identificând obiecte interioare şi descriindu-le. Potrivit lui Wittgenstein, o exteriorizare a unei intenţii nu se bazează pe un fel de autoexeminare, în analogie cu investigarea lumii din jurul nostru. Ea este doar în cazuri limită pasibilă de eroare, iar în anumite cazuri este o expresie artificială a intenţiei, ce o înlocuieşte pe cea naturală (de exemplu, un pumn ridicat). Fiecare dintre aceste trei observaţii aduce o contribuţie la noua filosofie a minţii. Aceste contribuţii au fost în întregime acceptate de către adepţii lui Wittgenstein şi probabil că nimeni nu le poate respinge complet. Dar a treia observaţia s-ar putea să fie cea mai importantă, fiindcă ne arată cum se poate dezvolta limbajul direct din comportamentul care îl precede. Acest lucru face posibil să explicăm cum putem învăţa un limbaj mentalist şi să comunicăm cu ajutorul lui chestiuni care rămâneau învăluite de mister atunci când intenţiile, sentimentele etc. erau tratate ca obiecte private. Astfel, e pregătită calea

17 Engl. „to avow" (N. t.)

pentru un răspuns NATURALIST la scepticismul în privința altor minți, în locul unuia intelectualist.

Vezi și ALTE MINȚI, CUNOAȘTERE DE SINE ȘI IDENTITATE CU SINE, WITTGENSTEIN.

BIBLIOGRAFIE

Malcom, N., *Nothing is Hidden*, Blackwell, Oxford, 1986, în sp. cap. 8.
Wittgenstein, L., *Philosophical Investigations*, trad. G. E. M. Anscombe, Blackwell, Oxford, 1953.

DAVID PEARS [G.Ș.]

externalism/internalism

Explicația cea mai larg acceptată a acestei distincții este aceea că o teorie a întemeierii este internalistă dacă și numai dacă ea pretinde ca toți factorii necesari pentru ca o opinie să fie întemeiată epistemic pentru o anumită persoană să îi fie accesibili cognitiv acelei persoane, să fie interni perspectivei sale cognitive; și este externalistă, dacă ea îngăduie ca cel puțin unii dintre factorii întemeierii să nu fie accesibili în acest mod, să fie externi perspectivei cognitive a persoanei, să se afle dincolo de sfera cunoștințelor sale. Totuși, epistemologii folosesc adesea distincția dintre teorii internaliste și externaliste ale întemeierii epistemice fără să ofere vreo explicație explicită.

Distincția externalism/internalism a fost aplicată în principal teoriilor întemeierii epistemice (ca în cazul de mai sus). Ea a fost aplicată, de asemenea, într-un chip foarte asemănător, concepțiilor despre cunoaștere, și, într-un chip mai degrabă diferit, concepțiilor despre opinie și despre conținutul gândirii. Vom lua în considerare ambele aplicații, acordând atenție în cea mai mare măsură celei dintâi.

Cerința internalistă a accesibilității cognitive poate fi interpretată în cel puțin două moduri: o versiune tare a internalismului ar cere ca, pentru ca o opinie să fie întemeiată, persoana care susține opinia să fie conștientă, în fapt, de factorii întemeietori; în timp ce o versiune mai slabă ar cere doar ca ea să poată deveni conștientă de acești factori, dacă își concentrează atenția în mod adecvat, dar fără să aibă nevoie de o schimbare a situației în care se află, de informații noi, etc. Cu toate că sintagma „accesibil cognitiv" sugerează interpretarea slabă, principala motivație intuitivă pentru internalism și anume, ideea că întemeierea epistemică cere ca persoana care susține opinia să se afle realmente în posesia cognitivă a unui temei pentru a crede că opinia sa este adevărată (vezi mai jos), ar cere interpretarea tare.

Exemplul cel mai clar de poziție internalistă ar fi poate o concepție FUNDAȚIONISTĂ, potrivit căreia opiniile de bază privesc stări ale minții percepute direct, iar alte opinii sunt întemeiate întrucât se află față de

aceste opinii de bază în relații logice sau inferențiale accesibile cognitiv. Această concepție poate fi considerată fie o versiune tare, fie o versiune slabă de internalism, în funcție de faptul dacă se cere conștientizarea, în fapt, a elementelor întemeietoare sau doar capacitatea de a deveni conștient de acestea. Similar și o concepție COERENTISTĂ poate fi internalistă, dacă atât opiniile și alte stări cu care o opinie de întemeiat trebuie să fie coerentă, cât și relațiile de coerență înseși sunt accesibile reflecției.

Trebuie să observăm cu atenție că, atunci când internalismul este interpretat în acest mod, nu este în sine nici necesar și nici suficient pentru internalism ca factorii întemeietori să fie stări mentale interne ale persoanei respective. Nu este necesar deoarece, cel puțin conform anumitor concepții - i.e. o concepție despre percepție aparținând realismului direct - și alte lucruri decât stările mentale cognitive ale subiectului pot fi accesibile cognitiv. Și nu este suficient deoarece există concepții după care cel puțin unele dintre stările mentale nu trebuie neapărat să fie obiecte reale (versiunea tare) și nici măcar posibile (versiunea slabă), ale conștienței cognitive. Așadar, dacă trasăm distincția dintre externalism și internalism în acest mod, o concepție hibridă (precum cele discutate mai jos), conform căreia unii dintre factorii necesari pentru întemeiere trebuie să fie accesibili cognitiv, în timp ce alții nu trebuie să fie și, în general, nu sunt accesibili cognitiv, va conta drept o concepție externalistă. Tot astfel, evident, o concepție care ar fi externalistă în raport cu o versiune tare de internalism (nepretinzând ca subiectul să fie realmente conștient de toți factorii întemeietori) ar putea fi totuși internalistă în raport cu o versiune slabă (cerând ca subiectul să fie cel puțin capabil să devină conștient de acei factori).

Cele mai remarcabile concepții externaliste recente au fost versiuni ale RELIABILISMULUI. Condiția principală pentru întemeiere pe care o propune reliabilismul este, în mare, ca opinia să fie produsă într-un mod sau printr-un proces care face ca adevărul ei să fie obiectiv probabil. (Pentru discuții privind varietatea formelor specifice pe care le poate lua reliabilismul, vezi Goldman, 1986, pp. 43-53). Această concepție este externalistă datorită absenței oricărei cerințe ca persoana pentru care opinia este întemeiată să aibă vreun tip de acces cognitiv la relația respectivă de reliabilitate. În lipsa acestui acces, persoana respectivă nu va avea, în general, nici un temei pentru a crede că opinia sa este adevărată sau probabilă; cu toate acestea, potrivit acestei interpretări, opinia sa va fi întemeiată. Se poate astfel argumenta că această concepție marchează o ruptură majoră față de tradiția epistemologică modernă, ce începe cu DESCARTES, care identifică întemeierea epistemică cu a avea un temei, poate chiar un temei concluziv, pentru a crede că opinia este adevărată. Este de așteptat ca un epistemolog care lucrează în cadrul acestei tradiții să simtă că externalistul, mai degrabă decât să ofere o

interpretare rivală a aceluiaşi concept de întemeiere epistemică de care este interesat epistemologul tradiţionalist, a schimbat pur şi simplu subiectul. În favoarea externalismului în problema întemeierii se avansează de obicei două linii generale de argumentare. Cea dintâi pleacă de la premisa, despre care se presupune că ţine de simţul comun, că putem atribui în mod neproblematic cunoaştere adulţilor relativ nesofisticaţi, copiilor mici şi chiar animalelor mai mari. Se argumentează apoi că aceste atribuiri nu ar putea fi concepute în cadrul interpretărilor internaliste standard ale întemeierii epistemice (presupunând că întemeierea este o condiţie necesară pentru cunoaştere), întrucât opiniile şi inferenţele implicate în aceste interpretări sunt prea complicate şi sofisticate pentru a fi atribuite în mod plauzibil unor asemenea subiecţi. Astfel, numai o concepţie internalistă poate da seama de aceste atribuiri ce ţin de simţul comun, iar acest fapt, sub supoziţia că simţul comun este corect, constituie un argument puternic în favoarea externalismului. Un internalist poate răspunde atacând premisa iniţială, argumentând că aceste atribuiri de cunoaştere sunt exagerate şi susţinând poate în acelaşi timp că - cel puţin în cazul unora dintre subiecţii menţionaţi - capacităţile lor de cunoaştere sunt mai puţin limitate decât pretinde argumentul. Un răspuns foarte diferit ar consta în a respinge presupoziţia că întemeierea epistemică este o condiţie necesară pentru cunoaştere şi a adopta eventual o interpretare externalistă a cunoaşterii şi nu a întemeierii. Vom discuta în acest articol şi această interpretare a externalismului.

Cea de-a doua linie generală de argumentare în favoarea externalismului subliniază că, în mod vădit, concepţiile internaliste nu au reuşit să ofere soluţii non-sceptice, care să poată fi apărate, la problemele clasice ale epistemologiei. Prin contrast, aceste probleme pot fi rezolvate cu uşurinţă în cadrul concepţiei externaliste. De exemplu, Goldman (1986, pp. 393-94) oferă, într-o notă de subsol, o soluţie de o pagină la problema inducţiei. Astfel, dacă acceptăm atât că variatele forme relevante de scepticism sunt false, cât şi că este puţin probabil ca eşecul de până acum al concepţiilor internaliste să fie remediat în viitor, avem bune temeiuri să credem că una dintre concepţiile externaliste este adevărată. Evident, forţa acestui argument depinde de plauzibilitatea celor două supoziţii pe care le-am menţionat mai înainte. Un internalist poate replica, mai întâi, că faptul că epistemologia internalistă este sortită eşecului nu este evident, că explicaţia insuccesului actual poate fi pur şi simplu dificultatea extremă a problemelor discutate. În al doilea rând, se poate argumenta că mare parte din atractivitatea supoziţiei că diversele forme de scepticism sunt false sau chiar întreaga atractivitate a acestei ipoteze, depinde în mod esenţial de convingerea intuitivă că avem temeiuri, accesibile înţelegerii noastre, pentru a crede că diversele opinii pe care scepticul le pune sub semnul întrebării sunt adevărate - o convingere pe care cel ce propune acest argument trebuie, fireşte, să o respingă.

Principala obiecție la adresa externalismului se bazează pe intuiția că condiția fundamentală a întemeierii epistemice este aceea ca acceptarea unei opinii să fie rațională sau responsabilă în raport cu țelul cognitiv al adevărului, ceea ce pare să ceară în consecință ca persoana care are opinia să fie conştientă, în fapt, de un temei pentru a crede că opinia este adevărată (sau, cel puțin, ca un astfel de temei să îi fie accesibil). Se argumentează că, întrucât satisfacerea unei condiții externaliste nu este nici necesară şi nici suficientă pentru existența unui temei accesibil cognitiv, externalismul, ca interpretare a întemeierii epistemice, este greşit. Acest punct de vedere general a fost elaborat cu ajutorul a două tipuri de contraexemple, presupuse intuitive, la externalism. Primul dintre acestea contestă necesitatea condițiilor externaliste pentru întemeierea epistemică, apelând la exemple de opinii care par intuitiv să fie întemeiate, dar care nu satisfac condițiile externaliste. Exemplele standard de acest tip sunt cazuri în care opiniile sunt produse în moduri foarte neobişnuite (de ex., de un demon cartezian) dar, totuşi, în aşa fel încât experiența subiectivă a celui ce are opinia să nu poată fi diferențiată de cea a unei persoane ale cărei opinii sunt produse mai firesc (vezi Foley, 1985). Se pot construi cazuri de acest tip, în care nici una dintre condițiile externaliste standard (de ex., ca opinia să fie rezultatul unui proces demn de încredere) să nu fie satisfăcută. Teza intuitivă este aceea că, în cazurile de acest tip, o opinie produsă în mod nefiresc este la fel de întemeiată ca o opinie produsă într-un mod mai normal. Aşadar, interpretările externaliste ale întemeierii sunt greşite.

Poate cel mai interesant răspuns, specific externalismului, la acest tip de contraexemple, susține că reliabilitatea unui proces cognitiv trebuie evaluată în lumi posibile „normale" - i.e. în lumi posibile care sunt într-adevăr aşa cum credem, pe baza bunului simț, că este lumea noastră - şi nu în lumea care conține, de fapt, opinia în discuție. Din moment ce putem presupune că procesele cognitive implicate în cazul cu demonul cartezian sunt demne de încredere, dacă sunt evaluate în acest mod, reliabilistul poate fi de acord că opiniile de acest tip sunt întemeiate. Problema ulterioară evidentă este dacă există vreo rațiune satisfăcătoare pentru această interpretare a externalismului, astfel încât acest răspuns să nu fie doar ad hoc. (vezi Goldman, 1986, pp. 107, 113.)

Cel de-al doilea mod, corelativ, de a elabora obiecția generală la adresa externalismului în problema întemeierii contestă suficiența diferitelor condiții externaliste, citând cazuri în care aceste condiții sunt satisfăcute, dar în care opiniile în discuție par, intuitiv, să nu fie întemeiate. Aici exemplele cele mai discutate privesc posibile capacități cognitive oculte, precum clarviziunea. Considerând din nou problema aşa cum se aplică ea în mod specific reliabilismului, teza este că un clarvăzător demn de încredere, care nu are temeiuri pentru a crede că are o asemenea putere cognitivă, nu este rațional sau responsabil şi, de aceea, nu există temeiuri

epistemice pentru ca el să accepte opiniile ce rezultă din clarviziunea sa, în ciuda faptului că condiția reliabilistă este îndeplinită.

Un tip de răspuns la al doilea tip de obiecție constă în a apuca taurul de coarne și a insista că există de fapt temeiuri pentru ca acea persoană să accepte opinia respectivă, respingând aparentele intuiții potrivnice ca fiind prejudecăți internaliste ascunse. Un răspuns mai larg acceptat încearcă să impună condiții suplimentare, de obicei de un tip aproximativ internalist, care vor exclude exemplul recalcitrant, evitând în același timp un internalism total (vezi e.g. Goldman, 1986, pp. 111-12). Dar, deși este neîndoielnic faptul că aceste versiuni modificate ale externalismului pot rezolva cazuri particulare suficient de bine pentru a evita implauzibilitatea intuitivă evidentă, problema este dacă nu cumva vor exista întotdeauna cazuri problematice pe care aceste versiuni să nu le poată rezolva, precum și dacă există vreo justificare clară pentru condițiile suplimentare, alta decât viziunea internalistă generală a întemeierii, pe care externaliștii vor să o respingă.

O concepție ce se situează în această direcție generală și care poate fi caracterizată drept un hibrid de internalism și externalism (vezi Swain, 1981; Alston, 1989, cap. 9) susține că întemeierea epistemică necesită existența unui factor întemeietor care să fie accesibil cognitiv persoanei ce acceptă opinia (deși acest factor nu trebuie neapărat să fie conștientizat) evitându-se astfel, e.g. un reliabilism pur. În același timp, totuși, deși trebuie să fie obiectiv adevărat că este probabil ca opiniile pentru care există un astfel de factor să fie adevărate, nu este nevoie ca acest fapt suplimentar să fie conștientizat sau accesibil cognitiv susținătorului opiniei. De fapt, dintre cele două premise necesare pentru a susține că o opinie particulară este probabil adevărată, una trebuie să fie accesibilă într-un mod care să satisfacă cel puțin internalismul slab, în timp ce cealaltă poate să fie (și, în mod normal, va fi) pur exterioară. Aici internalistul va răspunde că această concepție hibridă nu este de nici un ajutor în confruntarea cu obiecția că opinia nu este susținută în modul rațional, responsabil, pe care întemeierea pare intuitiv să îl ceară, întrucât persoana ce acceptă opinia respectivă tot nu are nici un temei pentru a crede că opinia sa este probabil adevărată, deoarece îi lipsește o premisă esențială.

O alternativă la interpretarea externalistă a întemeierii epistemice, care este poate mai puțin atacabilă și care este, totuși, în același timp în acord cu multe dintre preocupările ce stau la baza externalismului, este de a oferi direct o interpretare externalistă a cunoașterii, care să nu se bazeze pe o interpretare intermediară a întemeierii. Această concepție va trebui în mod evident să respingă interpretarea cunoașterii drept opinie adevărată și întemeiată, susținând în schimb că cunoașterea înseamnă opinie adevărată care satisface condiția externalistă aleasă, de ex., aceea de a fi rezultatul unui proces demn de încredere (și poate și alte condiții

suplimentare). Aceasta face posibil ca o astfel de concepție să păstreze o interpretare internalistă a întemeierii, deși centralitatea acestui concept pentru epistemologie ar fi în mod evident serios diminuată.

O astfel de interpretare externalistă a cunoașterii poate da seama de convingerea simțului comun că animalele, copiii mici și adulții nesofisticați posedă cunoaștere, deși nu și de convingerea mai puțin tare (dacă aceasta există) că acești indivizi au temeiuri pentru opiniile lor. De asemenea, ea este măcar mai puțin vulnerabilă la contraexemple internaliste de tipul celor discutate mai sus, deoarece intuițiile implicate acolo se referă mai degrabă la întemeiere decât la cunoaștere. Ceea ce nu este clar este ce semnificație filosofică ultimă se presupune că are această concepție despre cunoaștere. În particular, are ea vreo semnificație reală în ceea ce privește problemele epistemologice tradiționale și versiunile cele mai profunde și mai îngrijorătoare de scepticism, care par de fapt să vizeze în primul rând întemeierea și nu cunoașterea?

O utilizare diferită a termenilor „internalism" și „externalism" se referă la problema determinării conținutului opiniilor și al gândurilor. Conform unei concepții internaliste în privința conținutului, conținutul acestor stări intenționale depinde doar de proprietățile nonrelaționale, interne ale minții sau ale creierului individului și nu depinde deloc de mediul său fizic sau social; în timp ce conform unei concepții externaliste, conținutul este semnificativ afectat de astfel de factori externi. Și aici, o concepție care face apel atât la elemente interne, cât și la elemente externe, este clasificată în mod standard ca o concepție externalistă.

Ca și în cazul întemeierii și cunoașterii, concepția tradițională despre conținut a avut un caracter puternic internalist. Argumentul principal în favoarea internalismului vine din filosofia limbajului, mai exact din diversele fenomene legate de termenii de genuri naturale, indexicali, etc., care stau la baza viziunilor ce au ajuns să fie cunoscute drept teorii ale „referinței directe". Aceste fenomene par să arate că opinia sau conținutul de gândire ce poate fi atribuit în mod adecvat unei persoane depinde de anumite fapte privitoare la mediul acesteia - de ex., dacă persoana se află pe Pământ sau pe Pământul Geamăn, ce indică de fapt criteriile de clasificare utilizate de experții din comunitatea sa, etc. - și nu doar de ceea ce se întâmplă în interiorul minții sau creierului persoanei. (vezi Putnam, 1975; Burge, 1979.)

O obiecție la interpretările internaliste ale conținutului este aceea că ele par să nu poată da seama de capacitatea noastră de a cunoaște, prin simplă reflecție, conținuturile opiniilor sau gândurilor noastre „dinăuntru". Dacă conținutul depinde de factori ce țin de mediu, atunci cunoașterea conținuturilor ar trebui să depindă de cunoașterea acestor factori - cunoaștere pe care, în general, persoana a cărei opinie sau gând este în discuție nu o va poseda.

Adoptarea unei interpretări externaliste a conținutului mental ar părea să sprijine o interpretare externalistă a întemeierii în modul următor: dacă o parte a conținutului unei opinii sau întregul ei conținut, nu este accesibil posesorului opiniei, atunci atât caracterul întemeietor al altor opinii în raport cu acel conținut, cât și caracterul de factor întemeietor al acelui conținut în raport cu alte opinii vor fi la fel de inaccesibile, contravenind astfel condițiilor internaliste pentru întemeiere. Un internalist trebuie să susțină că nu există relații de întemeiere de aceste tipuri, că numai un conținut accesibil din interior poate să fie întemeiat sau să întemeieze altceva. Însă un asemenea răspuns pare să șchioapete, dacă nu este secondat de o încercare de a arăta că interpretarea externalistă a conținutului este greșită.

Vezi și CONCEPT; VIRTUȚI EPISTEMICE; ETICA ȘI EPISTEMOLOGIE; ARGUMENTUL REGRESULUI LA INFINIT; SCEPTICISM CONTEMPORAN.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W.P., *EpistemicJustification*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.

Armstrong, D.M., *Belief, Truth and Knowledge*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1968.

BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, Harvard University Press, Cambridge, MA,1985, cap. 3.

Burgge, T., „Individualism and the mental", *Midwest Studies in Philosophy* 4, 1979, 73-121.

Foley, R., „What's wrong with reliabilism?", *The Monist* 68, 1985, 188-202.

Fumerton, R., „The internalism/externalism controversy", în *Philosophical Perspectives* 2, 1988, 442-59.

Goldman, A., *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1986.

Luper-Foy, S., „The reliabilist theory of rational belief", *The Monist* 68, 1985, 203-25.

Nozick, R., *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1981, cap. 3.

Pollock, J., *Contemporary Theories of Knowledge*, Rowman and Littlefield, Totowa, 1986, cap 4.

Putnam, H., „The meaning of 'meaning' ", în cartea sa *Mind, Language and Reality*, Cambridge University Press, Cambridge,1975, 215-71.

Swain, M., *Reasons and Knowledge*, Cornell University Press, Ithaca, NY: 1981.

LAURENCE BONJOUR

F

failibilism

Ideea că oricare dintre opiniile noastre cu privire la lume sau la orice altceva s-ar putea dovedi falsă. Failibilismul este asociat în special cu C. S. PEIRCE şi Karl POPPER, deşi numeroşi epistemologi ar admite că sunt failibilişti, într-un anumit grad, datorită faptului că ideea de bază a failibilismului, că fiinţele umane sunt totdeauna supuse erorilor de judecată, este în mod clar adevărată. Ceea ce îi separă pe failibilişti de alţi filosofi este încrederea pe care fiecare dintre aceştia pare să o acorde faţă de lucrurile ce par a reprezenta un succes epistemic. Chiar şi între failibilişti există diferenţe semnificative din acest punct de vedere. Atât Peirce cât şi Popper văd fiinţele umane în termeni biologici, ca organisme ce se străduiesc să se adapteze la mediu. Dar în vreme ce Peirce vede ca scop al căutării cunoaşterii îndepărtarea motivelor de îndoială, un ţel ce va fi atins, în cele din urmă, prin convergenţa tuturor cercetătorilor asupra adevărului, Popper insistă asupra ideii că nu avem niciodată temeiuri pozitive pentru a accepta vreo opinie. Failibilismul său este, într-adevăr, greu de distins de SCEPTICISM.

BIBLIOGRAFIE

Hookway, C., *Peirce*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1985.
Peirce, C. S., *Collected Papers* 8 vol., Belnap Press, Cambridge, MA, 1931-1958.
Popper, K. R., *Conjectures and Refutation,* Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963.
Popper, K. R., *Objective Knowledge,* Clarendon Press, Oxford, 1972.

ANTHONY O'HEAR [G.Ş.]

fapt / valoare

Distincţia dintre fapte şi valori s-a extins dincolo de numele ei propriu-zis: ea nu separă numai chestiunile factuale de cele valorice, ci şi enunţurile potrivit cărora ceva este de cele potrivit cărora ceva trebuie să fie. În linii mari, enunţurile factuale - enunţuri de tip „este" în sensul care ne interesează aici - prezintă o stare de lucruri drept existentă, în timp ce enunţurile normative - evaluative şi deontice - atribuie unui obiect proprietatea de a fi bun sau prescriu unui agent o obligaţie de a acţiona într-un anume fel. Nici una dintre aceste două distincţii nu e una

strict lingvistică. A specifica valoarea monetară a unei cărți înseamnă, de fapt, a face un enunț factual, deși subiectului i se atribuie un gen de valoare. „Aceasta e o carte bună" exprimă o judecată de valoare, deși termenul „valoare" (value) lipsește (nici „de valoare", nici „scumpă" (valuable) nu ar fi aici sinonime cu „bună"). În mod similar, „Suntem moralmente obligați să luptăm" exprimă la prima vedere un enunț de tip „este", iar „După toate semnele, trebuie să plouă" pare un enunț de tip „trebuie": dar, de fapt, primul este un enunț de tip „trebuie", iar cel de-al doilea un enunț (epistemic) de tip „este".

Distincția prezintă și unele dificultăți teoretice. Unii au încorporat valorile în masa faptelor, susținând că orice valoare este instrumentală, adică a avea valoare înseamnă, în mare, a contribui (într-un mod analizabil în termeni factuali) la obținerea a altceva care, să zicem, e considerat dezirabil. Alții au impregnat faptele cu valori, susținând, pe de o parte, că faptele (și observațiile) sunt „impregnate de teorie" și, pe de altă parte, că valorile nu pot fi eliminate din procesul alegerii unei teorii. Deși unii filosofi se îndoiesc că distincțiile fapt/valoare pot fi susținute, persistă totuși sentimentul că există o diferență profundă între a evalua sau a atribui o obligație, pe de o parte, și a spune cum este lumea, pe de altă parte.

Distincțiile fapt/valoare pot fi apărate prin apelul la noțiunea de „valoare intrinsecă": valoarea pe care un lucru o are în sine și deci independent de consecințele sale. În linii mari, un enunț valoric (la propriu) reprezintă o atribuire de valoare intrinsecă: una de așa natură încât subiectul este, într-o oarecare măsură, bun în sine. Rămâne astfel deschisă întrebarea dacă enunțurile de tip „trebuie" sunt sau nu niște judecăți de valoare implicite. Dar, chiar dacă ele implică, în cazul unui obiect oarecare, că acesta are valoare intrinsecă (valoare morală, de exemplu), ele pot fi caracterizate independent de asta, prin apel, să zicem, la regulile care furnizează temeiuri (justificatoare) pentru acțiune. Distincția fapt/valoare ar putea fi întemeiată și pe componenta atitudinală (sau chiar motivațională) pe care o implică, se pare, judecățile evaluative și deontice. Astfel, propozițiile „Este o carte bună, dar acesta nu e un motiv (reason) să adopți o atitudine pozitivă față de ea" sau „Trebuie să faci acest lucru, dar nu există nici un motiv pentru asta" nu par admisibile, în timp ce substituirea lui „carte bună" prin „carte scumpă", respectiv a lui „Trebuie să faci" prin „Vei face", duce la niște judecăți admisibile. S-ar putea susține, de asemenea, că judecățile factuale sunt cele care pot fi, în principiu, cântărite din punct de vedere științific; temeiul distincției ar fi făcut astfel să rezide în domeniul faptelor. Această variantă este plauzibilă, dar există controversa deja menționată: sunt procedurile științifice „neutre valoric" (value-free) în sensul cerut?

Filosofii nu sunt de acord cu privire la sensul, dacă există vreunul, în care epistemologia este normativă (adică evaluativă). Dar miza exactă a acestei controverse este la fel de puțin clară ca și însăși problematica

distincție fapt/valoare. Trebuie epistemologii ca atare să facă judecăți de valoare, sau cu privire la responsabilitatea epistemică? Dacă epistemologia este naturalizabilă, atunci chiar şi principiile epistemice nu fac altceva decât să elucideze condițiile (să zicem, nişte stimulări perceptive adecvate) în care o opinie este întemeiată sau reprezintă cunoaştere. Standardele ei de întemeiere ar fi atunci de acelaşi gen cu standardele de reziliență pentru poduri, de exemplu. Nu este evident însă că am putea stabili standardele adecvate fără a face nişte judecăți de sine stătătoare de genul: acest tip de dovezi este suficient de bun pentru a întemeia o opinie (pentru a stabili că ea reprezintă cunoaştere). Cel mai plauzibil pare a fi ca întemeierea să aibă un statut similar cu cel al valorii intrinseci: deşi se află într-o relație de SUPERVENIENȚĂ față de proprietățile naturale, ea nu poate fi redusă prin analiză doar la enunțuri factuale.

Vezi şi EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ.

BIBLIOGRAFIE

Dewey, J.: *Theory of Valuation*, University of Chicago Press, Chicago, 1939.

Frankena, W. K.: *Ethics* (a 2-a ed.), Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1973.

Goldman, A. I.: *Epistemology and Cognition*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1986.

Hempel, C. G.: *Aspects of Scientific Explanation*, Free Press, New York, 1965.

Moore, G. E.: *Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge, 1903.

ROBERT AUDI [D.B.]

fenomenalism

Fenomenalismul clasic este viziunea potrivit căreia propozițiile ce asertează existența obiectelor fizice sunt analitic echivalente cu propozițiile ce asertează că subiecții vor avea anumite înşiruiri de senzații, dacă vor avea alte senzații. Deşi este în primul rând o viziune metafizică, fenomenalismul este o teorie cu importante implicații epistemologice şi, în fapt, este adesea acceptat de către filosofi pentru pretinsele sale avantaje epistemologice.

Ideea de bază din spatele fenomenalismului este compatibilă cu o serie de analize diferite ale subiectului conştient sau ale eului. Astfel, un fenomenalist ar putea înțelege eul ca pe o minte de tipul celei față de care era angajat BERKELEY sau ca pe un construct humeean al experiențelor posibile şi actuale (vezi HUME). De asemenea, aşa cum este folosit aici termenul, un fenomenalist ar putea adopta un număr de analize diferite ale senzațiilor vizuale, tactile, auditive, olfactive, gustative şi kinetice, descrise prin antecedentul şi consecventul unor condiționali contrafactuali care, potrivit fenomenalistului, analizează propozițiile despre obiecte

fizice. Probabil că analiza cea mai uzuală a senzațiilor adoptată de către fenomenalist este teoria DATULUI SENSIBIL, în care datele simțurilor sunt interpretate ca entități dependente de minte (*vezi* ANALIZA ACT/OBIECT). Dar nu există nimic care să îl împiedice pe fenomenalist să accepte o TEORIE ADVERBIALĂ.

ORIGINI ISTORICE

Originile istorice ale fenomenalismului clasic sunt dificil de identificat, în parte fiindcă, după cum ne-am putea aștepta, enunțările timpurii ale acestei perspective nu au fost prea îngrijite. În ale sale Dialoguri, Berkeley oferă o sugestie pentru fenomenalismul clasic, atunci când îl pune pe Philonous să explice cum ar putea reconcilia o ontologie ce conține doar spirite și idei cu o istorie a creației ce a avut loc înainte de existența oamenilor:

Îmi închipui că dacă aș fi fost prezent la creație, aș fi văzut cum iau ființă lucrurile produse; cu alte cuvinte, cum devin perceptibile, în ordinea descrisă de către istoria sacră. (Berkeley, 1713, p. 251)

Totuși, Berkeley pare mult mai adesea să se fi bazat pe ideile prezente din mintea lui Dumnezeu, pentru a asigura existența unei lumi fizice care este independentă de existența vreunei ființe finite.

S-ar putea ca John Stuart MILL (1867) să fi fost primul filosof care să propună o analiză fenomenalistă. În lucrarea sa din 1867 el spune că materia reprezintă „o posibilitate permanentă a senzației". Explicând ce anume sunt posibilitățile permanente ale senzației, Mill pare adesea să sugereze că acestea ar putea fi înțelese în termenii senzațiilor pe care le-am putea avea în anumit condiții.

Atracția fenomenalismului clasic a crescut odată cu apariția POZITIVISMULUI LOGIC și cu acceptarea crescândă a VERIFICAȚIONISMULUI. Fenomenalismul, se argumenta, este singura perspectivă ce se poate acomoda atât cu concepția obișnuită despre obiectele fizice, ca fiind entități persistente în timp, independente față de minte, cât și cu viziunea simțului comun, după care este posibil să confirmăm prin experiență existența obiectelor fizice. Pentru a înțelege argumentul în sprijinul acestei afirmații e necesar să înțelegem cadrul epistemologic presupus de majoritatea fenomenaliștilor. Fenomenaliștii clasici erau în mod invariabil FUNDAȚIONIȘTI care subscriseseră în plus la teza empiristă radicală că singurele propoziții contingente pe care le cunoaștem în mod direct sunt propozițiile ce descriu conținuturile minții noastre. Dacă urmează să fie întemeiată vreo opinie despre lumea fizică, ea trebuie să fie întemeiată inferențial, pornind de la ceea ce cunoaștem despre conținuturile minții noastre.

De asemenea, fenomenaliștii clasici erau de obicei în mod implicit internaliști în epistemologie (vezi EXTERNALISM/INTERNALISM). Ei erau angajați implicit, cel puțin, față de perspectiva pe care am putea numi-o internalism inferențial. Potrivit internalistului inferențial, putem

fi întemeiați să acceptăm o propoziție p, pe baza unei alte propoziții e, doar dacă suntem întemeiați să credem că e face să fie plauzibil că p. Dar cum se poate stabili că producerea unei senzații este o evidență pentru existența obiectelor fizice, când tot ceea ce știm în mod direct este doar că se produc anumite senzații? Dacă paradigma urmată, pentru a stabili că un lucru este un semn pentru altceva, este cea a raționării inductive, atunci ne confruntăm în mod evident cu o problemă fundamentală și aparent de nerezolvat (vezi PROBLEMA LUMII EXTERIOARE). Pentru a stabili în mod inductiv că senzațiile sunt semne ale obiectelor fizice, ar trebui să observăm o corelație între producerea anumitor senzații și existența anumitor obiecte fizice. Dar pentru a observa o astfel de corelație (în vederea stabilirii unei conexiuni), ar trebui să avem un acces independent la obiectele fizice. Dar, prin ipoteză, nu dispunem de un asemenea acces. Dacă se adoptă în plus teza verificaționistă conform căreia abilitatea de a înțelege este parazitară față de abilitatea de a realiza confirmări, putem fi cu ușurință conduși la concluzia lui HUME:

Să îmboldim imaginația noastră să se îndrepte către ceruri sau către ultimele limite ale universului. Nu vom avansa niciodată, în realitate, măcar cu un pas dincolo de noi înșine, și nici nu vom concepe vreun alt gen de existență în afara acelor percepții care ne-au apărut în această cuprindere îngustă. Acesta este universul imaginației, și nu avem nici o altă idee în afară de ceea ce este produs aici. (Hume, 1739-40, pp. 67-8)

Dacă ajungem la o asemenea concluzie, dorind totuși să păstrăm inteligibilitatea și verificabilitatea asertiunilor despre lumea fizică, putem să apucăm fie pe calea idealistă, fie pe cea fenomenalistă. Idealistul (Berkeley, de pildă) încearcă să identifice obiectele fizice cu mănunchiuri de senzații. Dificultatea evidentă (dificultate de care Berkeley era cu siguranță conștient) este de a păstra statutul independent față de minte al obiectelor fizice. Concepția obișnuită despre obiectele fizice este tocmai concepția a ceva care ar putea exista chiar și în absența oricărei minți (și a senzațiilor acesteia). Ca alternativă la idealism, fenomenalismul propune să invocăm aparatul conceptual al condiționalilor contrafactuali. A spune că un obiect fizic dat există nu înseamnă a spune că există vreo entitate de un tip ontologic diferit față de lucrurile cu care ne familiarizăm în mod direct, prin senzație. Desigur, nu înseamnă nici a spune că o persoană are în mod actual anumite senzații. Ar trebui mai curând să privim astfel de propoziții ca fiind echivalente în privința înțelesului cu asertiunile despre senzațiile sau înșiruirile de senzații pe care le-ar avea un subiect, dacă ar fi să aibă alte senzații anume. Adevărul sau falsitatea unor asemenea propoziții sunt independente față de minte, și astfel, prin această analiză, am putea asigura statutul independent față de minte al lumii fizice. Mai mult decât atât, spre marea ușurare a empiristului, se pare că am putea stabili adevărul acestor propoziții în mod inductiv. Contrafactualii ce asertează conexiuni care au loc între senzații pot fi

întemeiați fără a fi nevoie să îi punem în corelație cu altceva în afara senzațiilor.

OBIECȚII LA FENOMENALISM

Mulți filosofi din zilele noastre vor respinge presupozițiile epistemologice, ontologice și metafizice prin care au abordat fenomenaliștii problema percepției. Fundaționismul nu reprezintă opinia general acceptată în epistemologia contemporană, și chiar și cei ce simpatizează cu un anumit gen de fundaționism sunt mai degrabă dispuși să îmbrățișeze o versiune externalistă a acestei perspective. Respectiv, o versiune care să ocolească problemele sceptice, pe care fenomenalistul încerca să le rezolve cu ajutorul unei analizei fenomenaliste. Alți filosofi resping conceptul de analiză filosofică, înțeleasă ca încercare de a specifica condițiile necesare și suficiente pentru adevărul propozițiilor (vezi PARADOXURI ALE ANALIZEI). Unii dintre aceștia îmbrățișează o teorie externalistă sau cauzală a înțelesului, care face din înțelesul expresiilor din limbaj o problemă empirică, inaccesibilă unei metode apriori de analiză.

Totuși, ideea din spatele poziției fenomenaliste era, în formă abstractă, extrem de atractivă pentru mulți filosofi ce simpatizau cu presupozițiile empirismului radical. A sugera că a fost respinsă pentru motivele de mai sus ar putea însemna să punem căruța înaintea cailor. De fapt, s-ar putea ca tocmai concluzia larg răspândită că fenomenalismul este fals să fi fost cea care a condus la respingerea unora dintre presupozițiile pe care se sprijinea acesta. Multe dintre obiecțiile ce au condus la o abandonare generală a fenomenalismului au ieșit la suprafață odată cu încercarea de a detalia modul în care ar fi trebuit să funcționeze teoria.

O dificultate preliminară privește analiza condiționalilor contrafactuali contingenți. Relația exprimată de condiționalii contrafactuali și conceptele de lege a naturii și cauzalitate sunt strâns întrepătrunse, iar problema era aceea de a găsi pentru unul dintre aceste concepte o analiză care să nu presupună înțelesul celorlalte concepte. Tot relația dintre legile naturii și condiționalii contrafactuali contingenți este sursa a cel puțin două obiecții la fenomenalism. Unii filosofi ar putea afirma că folosirea condiționalilor contrafactuali în cadrul analizei fenomenalistului ar presupune existența, între diferite modele de senzații, a unor regularități legice. Dar este problematic să presupui că există legi veritabile al căror antecedent și consecvent să se refere doar la apariția unor senzații. Dacă antecedentul unor astfel de generalizări nu este protejat prin introducerea unor calificări referitoare la condițiile fizice în care se produc anumite senzații, este implauzibil, se argumentează, să presupui că există vreun soi de consecințe legice privitoare la senzațiile ulterioare. Dar dacă asertarea unor astfel de condiționali poartă cu ea o referire implicită la condiții fizice, programul fenomenalist de a reduce pe deplin discursul despre lumea fizică la un discurs despre senzații eșuează. În plus, dacă ar fi corectă o teorie a regularității legilor, existența unor conexiuni legice

între diferite patternuri de senzații ar putea presupune din nou existența minților și a senzațiilor. Astfel, ar face ca atât adevărul contrafactualilor fenomenalistului, cât și cel al propozițiilor despre lumea fizică ce trebuie să fie analizate, să depindă de existența minților. Iar aceasta este tocmai ceea ce fenomenalistul încearcă să evite, oferind o alternativă la idealism. Fenomenalistul, după cum ne amintim, încearcă să facă posibilă concepția simțului comun despre lumea fizică, înțeleasă drept ceva care ar fi putut să existe chiar și în absența ființelor conștiente.

Cele de mai sus reprezintă cu siguranță motive de îngrijorare, dar argumentul împotriva fenomenalismului ce a fost considerat decisiv este argumentul bazat pe relativitatea percepției, prezentat cel mai clar și mai concis de către Roderick CHISHOLM (1948). Chisholm oferă de fapt o strategie de a ataca analiza fenomenalistă. Prima mutare din cadrul strategiei este să îl constrângem pe fenomenalist să ne ofere cel puțin un exemplu de pretinsă consecință analitică (exprimată în termeni pur fenomenali) a unei propoziții ce asertează existența unui obiect fizic. Când căpătăm exemplul, vom descrie, pur și simplu, o situație ipotetică în care, deși propoziția despre obiectul fizic este adevărată, pretinsa consecință analitică a acesteia va fi în mod evident falsă. Dacă propoziția despre obiectul fizic a implicat logic în mod real propoziția de experiență, atunci nu poate exista nici o situație ipotetică în care una să fie adevărată, iar cealaltă falsă. Astfel, prin ceea ce am realizat vom fi construit o reducere la absurd a analizei propuse. C. I. LEWIS (1948, p. 240), de exemplu, a susținut că propoziția (p) că există un ivăr în fața mea, în partea stângă, implică logic propoziția (r) că dacă mi s-ar părea că văd un asemenea ivăr în fața mea, în partea stângă, și mi s-ar părea că inițiez o anumită mișcare prin care încerc să apuc ceva, atunci e deplin probabil că va urma senzația că iau contact cu un ivăr. (Lewis a folosit terminologia de tip „mi se pare că percep", pentru a relata producerea unor senzații dependente de minte.) Chisholm argumentează că p nu implică logic r, pentru că există o altă propoziție q (propoziția că nu sunt capabil să îmi mișc membrele dar sunt subiectul unor iluzii: mi se pare că le-aș mișca, adesea îmi pare că inițiez o anumită mișcare prin care încerc să apuc ceva, dar, atunci când o fac, nu am senzația că iau contact cu vreun lucru). Această propoziție (q) este în mod evident consistentă cu p, dar, atunci când este luată în conjuncție cu p, implică logic non-r.

RĂSPUNSURI

Pentru a scăpa de argumentul bazat pe relativitatea percepției, fenomenalistul ar putea încerca să „protejeze" condiționalii pe care îi angajează în cadrul analizei sale printr-o clauză a „condițiilor normale sau standard", adăugată antecedentului acestora. Este crucial însă ca fenomenalistul să nu se refere la condiții fizice interne sau externe ale subiectului, căci dacă ar face aceasta ar viola condițiile unei analize fenomenaliste reușite. Un țel primar al fenomenalismului era să reducă

(în mod complet) discursul despre lumea fizică la un discurs despre senzații, astfel încât să facă accesibile epistemic propozițiile despre obiecte fizice. Poate fi oare protejat antecedentul condiționalului fără a face recurs la descrieri fizice? O opțiune ar fi să încorporăm condiționalul într-un alt condițional, dar întrucât știm că asemenea condiționali sunt în fapt desemnați să elimine existența diferitelor condiții fizice ce ar putea produce o distorsiune în înșiruirea normală a senzațiilor, știm și că orice contrafactuali desemnați să garanteze absența unor asemenea condiții ce produc distorsiuni vor eșua să realizeze acest lucru, fiindcă vor fi, la rândul lor, supuși condițiilor fizice ce produc distorsiuni.

Există și o altă cale pentru fenomenalist, deși aceasta presupune o distanțare de perspectiva clasică. S-ar putea încerca să se introducă, în antecedentul contrafactualului construit de fenomenalist, o clauză a condițiilor normale sau standard, al cărei scop să fie cel de a denota acele condiții, indiferent care ar fi ele, care însoțesc în mod normal (statistic definit) anumite înșiruiri de senzații. Condițiile denotate printr-o asemenea clauză ar putea să includă tot fapte despre senzații care se succed altor senzații, fapte despre lucrurile în sine ale lui Kant sau fapte despre intențiile lui Dumnezeu, așa cum îl concepe Berkeley. S-ar putea susține, chiar dacă o clauză a condițiilor normale de acest tip presupune denotarea unor lucruri aflate în alte categorii ontologice decât senzațiile, că o astfel de denotare este inofensivă din punct de vedere epistemic, fiindcă suntem întotdeauna întemeiați să credem, ceteris paribus, că lucrurile stau așa cum stau de obicei. Numai că, odată ce am modificat fenomenalismul îndeajuns încât să facem loc, în cadrul analizei, expresiilor ce ar putea denota și alte lucruri decât senzațiile, se poate argumenta că am putea, la fel de bine, să îmbrățișăm o variantă a teoriei cauzale a obiectelor. Aceasta este mult mai strâns înrudită cu fenomenalismul clasic, decât mai familiarul REALISM REPREZENTAȚIONIST, încărcat cu distincția dintre calități primare și secundare, și cu concepția despre obiectele care se asemănă în importante privințe cu conținuturile minților noastre. Conform acestei teorii cauzale „fenomenaliste", a aserta existența unui obiect înseamnă a aserta existența unui lucru (oricare ar fi acesta - caracterul său intrinsec poate fi în principiu incognoscibil) care are potențialul de a produce anumite senzații, și care va produce anumite înșiruiri de senzații, dacă va fi să producă alte înșiruiri de senzații, în condiții normale. Această versiune a teoriei cauzale nu conține nici un angajament ontologic care s-ar întinde dincolo de limitele fenomenalismului nostru modificat, și s-ar părea că ne permite un mod mult mai natural în care să analizăm enunțurile pur existențiale; de exemplu, că există o masă (într-un anumit loc, la un moment dat). Astfel de enunțuri sunt un coșmar pentru fenomenalismul clasic, fiindcă nu furnizează nici „decor" care să facă plauzibilă, măcar prima facie, deducerea unui

condițional cu privire la experiențele pe care le-ar putea avea un subiect. Fiindcă analiza oferită de adeptul teoriei cauzale pentru astfel de enunțuri pornește de la susținerile pur existențiale despre existența unei cauze potențiale a senzațiilor, reușim să eliminăm această problemă. Într-adevăr, atunci când Mill a identificat obiectele cu posibilități cu caracter permanent ale senzațiilor, se prea poate ca el să nu fi țintit către fenomenalismul clasic, ci către teoria cauzală, care este strâns înrudită cu acesta. De observat că această teorie cauzală se confruntă cu exact aceeași problemă a relativității percepției ca și versiunile pure ale fenomenalismului. Avem încă nevoie de o modalitate în care să specificăm, în mod contrafactual, „puterile" ce definesc cauza drept un obiect fizic de un anumit gen, iar pentru a evita regresul la infinit trebuie să definim aceste capacități fără a presupune înțelesul propozițiilor despre obiecte fizice. Dacă lucrurile stau astfel, două viziuni considerate vreme îndelungată ca fiind radical diferite ar putea avea un interes legitim în a găsi soluții comune la probleme comune.

Vezi și FIRTH, POZITIVISM LOGIC, PROBLEMA LUMII EXTERIOARE.

BIBLIOGRAFIE

Ayer, A. J., *Language, Truth and Logic and Logic*, ed. a 2-a, Dover, New York, 1946.

Berkeley, G. „Three Dialogues between Hylas and Philonous" (1713), în *Berkeley: Philosophical Works*, M. R. Ayers (ed.), Dent, Londra, 1975.

Chisholm, R., „The problem of empiricism", *Journal of Philosophy* 45, 1948, 512-17.

Hume, D., *A Treatise of Human Nature* (1739-40), L. A. Selby-Bigge (ed.), revizuit în P. H. Nidditch, Oxford University Press, Oxford, 1978.

Lewis, C. I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, La Salle, 1946.

Mackie, J. L., „What's really wrongwith phenomenalism", *Proceedings of the British Academy* 55, 1969, 113-27.

Mill, J. S., *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, Longmans Green, Londra, 1867.

RICHARD FUMERTON [G.Ș.]

fenomenologie

Țelul fenomenologiei, așa cum este rezumat de sloganul lui HUSSERL, „Către lucrurile însele!", este acela de a depăși presupozițiile inerente teoriilor tradiționale (inclusiv în psihologie, fiziologie și epistemologie), pentru a descrie ceea ce ni se înfățișează în fluxul experienței trăite, anterior reflecției. Atenția este concentrată doar asupra structurilor esențiale ale experienței însăși. Descoperirea cheie este că toate formele

de conştiinţă sunt caracterizate prin „intenţionalitate", o orientare în vederea lucrurilor[1], astfel încât conştiinţa este întotdeauna conştiinţă a ceva sau despre ceva. Husserl a distins actul intenţional (noesis), care este ocazional şi tranzitoriu, de conţinutul actului (noema), obiectul intenţional atemporal, intersubiectiv. Fenomenologii de mai târziu, precum HEIDEGGER şi MERLEAU-PONTY, au resping distincţiile conştiinţă /vs./ obiect sau act /vs./ conţinut, şi au încercat să descrie „concepţia naturală despre lume", de dinainte de EPOCHE.

CHARLES GUIGNON [G.Ş]

filosofie primă

Termenul „filosofie primă" a fost folosit de Aristotel pentru a desemna metafizica sau studiul Fiinţei ca Fiinţă. Dar când un filosof contemporan precum QUINE îşi descrie naturalismul ca pe „o abandonare a ţelului edificării unei filosofii prime", el îi dă înţelesul unei negări implicite a posibilităţii de a face cunoaşterea noastră „răspunzătoare în faţa vreunui tribunal supraştiinţific" (1981, p. 72). Un exemplu paradigmatic pentru concepţia respinsă de Quine îl reprezintă *Meditaţiile despre filosofia primă ale lui Descartes*, unde se încearcă respingerea scepticismului şi explicarea legitimităţii ştiinţelor pe baza numai a ceea ce este absolut cert sau indubitabil. O filosofie primă ar fi deci o cercetare filosofică anterioară cercetărilor din ştiinţele particulare şi mai sigură decât acestea.

BIBLIOGRAFIE

Descartes, R.:„Meditations on First Philosophy" (1641), în *The Philosophical Writings of Descartes*, trad. J. Cottingham, R. Stoothoff şi D. Murdock, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.

Quine, W. V.: *Theories and Things*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 1981.

CHRISTOPHER HOOKWAY [D.B.]

Firth, Roderick (1917-1987)

Filosof american, Firth şi-a scris lucrarea de doctorat sub îndrumarea lui C.I. LEWIS şi a predat la Harvard din 1953 şi până la moartea sa. El a publicat un articol de etică despre teoriile Observatorului Ideal, însă marea parte a lucrărilor sale sunt de epistemologie.

Firth a fost, ca şi LEWIS, un apărător ferm al FUNDAŢIONISMULUI. El considera că cunoaşterea empirică se bazează în ultimă instanţă pe opinii auto-întemeiate referitoare la experienţa senzorială şi că opiniile despre obiecte fizice pot fi întemeiate fără a se apela la alte principii decât cele ale inferenţei inductive obişnuite. Felul în care el apără FENOMENALISMUL împotriva unor atacuri precum cel al lui CHISHOLM este

1 Engl.: directedness toward things (N. t.)

subtil și convingător; această apărare a fost mai curând neglijată decât respinsă. Firth susține că criticii fenomenalismului au ignorat faptul că teoria fenomenalistă a sensului atrage după sine faptul că propozițiile pe care le avem la dispoziție pentru a exprima aserțiuni despre lumea exterioară vor fi inevitabil mult mai puțin numeroase decât aserțiunile înseși. Când un fenomenalist care spune inițial "Aserțiunea referitoare la un obiect fizic p implică aserțiunea referitoare la date ale simțurilor s" ajunge (prin vreo versiune a "argumentului bazat pe relativitatea percepției") să spună "s ar putea fi falsă, iar p adevărată", Firth consideră că cea de-a doua aserțiune nu ar trebui interpretată ca fiind strict inconsistentă cu cea dintâi. Firth susține că, de fapt, în cele două afirmații propoziția "p" este utilizată pentru a exprima aserțiuni diferite (deși strâns legate între ele): Aserțiunea exprimată de "p" în prima sa apariție este, în fapt, falsă dacă "s" este falsă, însă starea de lucruri care face ca aserțiunea exprimată prin "p" să fie falsă se exprimă totuși mai adecvat prin "p" decât prin "non-p".

SCRIERI

"Radical empiricism and Perceptual relativity", *Philosophical Review* 59, 1950, 164-83, 319-31.

"Coherence, certainty, and epistemic priority", *Journal of Philosophy* 61, 1964, 545-57.

"The anatomy of certainty", *Philosophical Review* 76, 1967, 3-27.

"Are epistemic concepts reducible to ethical concepts?", în A. Gpldman și J. Kim, eds., *Values and Morals*, Reidel, Dordrecht, 1978, 215-30.

Selected Philosophical Writings, Harvard University Press, în curs de apariție.

JOHN TROYER [A.Z.]

folosire / menționare

Cuvântul „pisica" în menționare:
„Pisica" este pe covoraș.

Cuvântul „pisica" în folosire:
Pisica este pe covoraș.

BIBLIOGRAFIE

Quine, W. V., *Mathematical Logic*, Harper and Row, New York, 1962, pp. 23-26.

ROBERT S. TRAGESSER [G.Ș.]

Foucault, Michel (1926-1984)

Filosof francez, născut la Poitiers. Dacă cunoașterea este produsul modurilor de cercetare contingente, specifice din punct de vedere istoric,

atunci ce efect a avut aceasta asupra propriilor noastre cunoaşteri? Foucault a încercat să răspundă la această întrebare pentru corpuri de cunoaştere din ştiinţele umane, în principal din psihiatrie, drept penal şi sexologie. Influenţat de către Nietzsche, Bachelard şi Canguilhem, proiectul lui Foucault era de a dezvălui "inconştientul pozitiv al cunoaşterii" sau acele elemente ascunse, dar constitutive, aflate în fondul procesului cunoaşterii. Aceste elemente rămân neexaminate atunci când se presupune că cheia înţelesului este "referentul" susţinerilor sau intenţiile unui subiect care are opinii. Foucault a sugerat că, la un nivel mai adânc, regulile pentru constituirea opiniilor operează pentru a determina dacă enunţurile au înţeles şi pot funcţiona în discursuri specifice. Pe scurt, un discurs este conglomeratul de enunţuri, concepte, obiecte şi practici produse de o epistemă, care este setul total de relaţii sau regularităţi discursive ce înfăţişează posibilităţile de înţeles şi adevăr. Aceste reguli sunt imanente prin aceea că sunt simple regularităţi între elementele unui discurs, şi sunt contingente prin aceea că nu apar din fapte transcendentale despre limbaj sau fiinţe umane. Metoda "arheologiei" a lui Foucault încearcă să identifice aceste relaţii interne dintre elementele discursive, fără referire la intenţii sau reprezentări.

Prin 1970, Foucault a introdus în această analiză un nou element formativ, puterea, şi a dezvoltat o nouă metodă "genealogică" pentru a descrie ceea ce el a numit "putere/cunoaştere". El a conceput puterea ca existând nu în indivizi, ci în relaţiile sociale şi a considerat că ea este implicată la fel de mult în dominaţie şi constrângere, ca şi în producerea cunoaşterilor, plăcerilor şi subiectivităţilor. El a formulat diada putere/ cunoaştere pentru a indica faptul că fiecare este implicată în cealaltă, în sensul că negocierile şi mişcările strategice ale puterii creează spaţiile deschise în care pot fi generate discursurile, dar că puterea este exercitată prin cunoaştere. Genealogia, o abordare împrumutată de la Nietzsche, este examinarea relaţiei dintre putere şi cunoaşterile specifice.

Proiectul lui Foucault era unul politic prin faptul că era orientat către îndepărtarea ataşamentelor noastre dogmatice la categorii şi concepte prezente, dezvăluind geneza lor în mlaştina transformărilor conceptuale contingente, a conflictului istoric şi a luptei politice. De exemplu, explorarea de către el a istoriei nebuniei a avut drept primă directivă nu o luminare a trecutului, ci o eliberare a prezentului, printr-o demonstraţie a modurilor contingente în care a fost conceptualizată şi tratată nebunia, ca şi a modurilor variabile în care a fost trasată distincţia dintre cel nebun şi cel sănătos. Date fiind asemenea contingenţe, operările puterii sunt necesare pentru a explica generarea tuturor sistemelor de cunoaştere. Întrucît el a susţinut adesea că nu numai teoriile sunt contingente, ci şi criteriul de a distinge între adevărat şi fals, s-a spus despre opera lui Foucault că "se autoanulează", fiind incapabilă să susţină critica politică pe care el însuşi a dorit-o. Apărătorii săi au argumentat că pretenţiile sale

erau regionale sau specifice şi prea modeste pentru a fi capabile să submineze toate pretenţiile de cunoaştere, iar prin asta să fie capabile să le susţină pe ale sale. Ei argumentează, de asemenea, că naraţiunile sale istorice au pus în discuţie cu succes multe categorii actuale ale analizei, şi că în aceasta constă impactul său politic. Influenţa sa cea mai importantă în epistemologie, dacă este să aibă una, va consta, cel mai probabil, în introducerea ideii că puterea este cel mai proeminent ingredient în toate conceptualizările cunoaşterii şi adevărului.

Vezi şi EPISTEMOLOGIE CONTINENTALĂ; NIETZSCHE; ŞTIINŢĂ SOCIALĂ.

SCRIERI

Language, Counter-Memory, Practices, Cornell University Press, Ithaca NY, 1977, ed. D. Bouchard.

L'Archéologie du Savoir, Paris, 1969; *The Archeology of Knowledge*, Pantheon, NewYork, 1972, trad. A. Sheridan.

Les Mots et les Choses: Une Archélogie des Sciences Humaines, Paris, 1966; *The Order of Things*, Random House, New York, 1970, trad. A. Sheridan.

Naissance de la Clinique: Une Archéologie du Regard Medical, Paris, 1963; *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception*, Vintage, New York, 1973, trad. A. Sheridan.

Power/Knowledge:- Selected Interviews and Other Writings, 1972-77, Pantheon, New York, 1980, ed. C: Gordon.

Surveiller et Punir: Naissance de la Prison, Paris, 1975; *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Pantttheon, Neew York, 1977, trad. A. Sheridan.

LINDA ALCOFF [C.Ş.]

Frege, Gottlob (1848-1925)

Filosof şi matematician german. Frege, profesor de matematică la Universitatea din Jena, şi-a devotat viaţa intelectuală unui singur proiect bine circumscris: reducerea aritmeticii la logica pură (vezi LOGICISM). Totuşi, în încercarea de a realiza acest program, Frege s-a găsit din ce în ce mai forţat să se confrunte cu probleme filosofice mai largi, ridicate de acesta: probleme cu privire la natura logicii, a limbajului, înţelesului şi a minţii. Ca urmare, el a formulat teorii privitoare la identitate, adevăr, validitate, existenţă, sens, referinţă, generalitate, formă logică, număr, obiecte, concepte, gânduri şi judecăţi. Importanţa, ca atare, trece mult dincolo de graniţele restrânse ale fundamentelor aritmeticii: a avut o influenţă formativă asupra lui Russell, Carnap şi a lui Wittgenstein, de pildă, iar semnificaţia sa în cadrul filosofiei contemporane anglo-saxone este de primă mărime. El este larg recunoscut în prezent ca părintele filosofiei analitice.

Vorbind în mare, semnificația lui Frege pentru epistemologie este de două feluri. Pe de o parte, revoluția inaugurată de el atribuie în mod inevitabil considerațiilor epistemologice un rol mai puțin central decât cel care le era atribuit de obicei în filosofia post-carteziană. După cum a evidențiat Dummett, una dintre pietrele de hotar ale filosofiei post-fregeene, „analitice", este că întrebările privitoare la natura cunoaşterii sau la întemeierea opiniilor noastre, sunt deplasate din centrul scenei filosofice, fiind înlocuite de întrebări privitoare la sens şi la înţelegere (vezi Dummett, 1973, pp. 665-70). Pentru Frege şi cei ce îl urmează, cu alte cuvinte, trebuie să ne întrebăm mai întâi cum este posibil să avem în vedere sau să spunem sau să captăm gândul că p. Abia atunci când va fi fost formulat un răspuns adecvat la această problemă fundamentală, avem temeiul să ne întoarcem la asemenea probleme, în mod intrinsec subsidiare, precum cea dacă ştim cu adevărat că p sau dacă opinia noastră că p este întemeiată, şi aşa mai departe. Din această perspectivă, chestiunile ce privesc natura gândurilor - structura lor, valoarea lor de adevăr, felul în care sunt exprimabile în limbaj şi inteligibilitatea lor - sunt anterioare față de chestiunile din epistemologie. Într-un mod chiar mai radical, sunt de asemenea prioritare, şi independente față de problemele psihologiei şi filosofiei minții, căci, deşi a gândi şi a judeca sunt acte mentale, nu există nimic subiectiv, în viziunea lui Frege, în privința a ce anume gândim şi judecăm (vezi PSIHOLOGISM).

Pe de altă parte, Frege a adus un număr de contribuții în cadrul epistemologiei, în primul rândul prin analiza oferită de el cu privire la accesul nostru cognitiv la obiectele abstracte, în genere, şi în particular la numere. Obiectele abstracte sunt entități auto-subzistente ce nu posedă proprietăți spaţio-temporale şi sunt lipsite de capacități cauzale. Ele trebuie să fie imperceptibile, după cât se pare, iar dacă lucrurile stau astfel, apare imediat problema modului în care putem avea vreun contact cu ele sau o cunoaştere a lor.

Frege a dat următoarea soluție. Cunoaşterea obiectelor abstracte nu se preocupă cu „obiecte pe care ajungem să le cunoaştem ca pe ceva străin, din afară, prin intermediul simțurilor, ci cu obiecte date direct rațiunii noastre şi, prin înrudire, pronunțat transparente față de ea" (Frege, 1884, p. 115). Factorul fundamental în cunoaşterea oricărui obiect, abstract sau concret, este captarea condițiilor sale de identitate - a cunoaşte ce obiect este. În cazul obiectelor abstracte, prin urmare, trebuie să furnizăm condiții de identitate care, deşi sunt accesibile rațiunii, nu depind de conştiința sensibilă a acelor obiecte. Ca atare, Frege introduce o procedură de abstracție desemnată să transforme o relație de echivalență (i. e., o relație ce este tranzitivă, reflexivă şi simetrică) ce are loc între entități empirice, într-o identitate strictă ce are loc între obiecte abstracte (vezi Frege, 1884, p. 74). Dacă R este o relație de echivalență, şi dacă a şi b sunt obiecte empirice, atunci putem transforma enunțul „aRb"

într-unul de forma „f(a)=f(b)", unde termenii „f(a)" și „f(b)" se vor referi la obiecte abstracte. De exemplu, dacă linia a este paralelă cu linia b, atunci suntem îndreptățiți să spunem: direcția lui a este identică cu direcția lui b. La fel, dacă sunt tot atâtea lucruri roșii pe masă câte lucruri albastre, putem spune: numărul lucrurilor roșii este identic cu numărul lucrurilor albastre. Aceste enunțuri de identitate specifică condițiile de identitate pentru obiecte abstracte (direcții și numere, de pildă), iar aceste enunțuri sunt inteligibile fiindcă exprimă aceeași afirmație ca și enunțurile din care au fost abstrase, enunțuri ce menționau doar obiecte perceptibile și relații ce puteau fi atribuite empiric între ele. În acest fel, potrivit lui Frege, putem începe să avem o cunoaștere a obiectelor abstracte în ciuda faptului că nu putem avea intuiții sau percepții ale lor.

Vezi și ANALITICITATE, INTUIȚIE ȘI DEDUCȚIE.

SCRIERI

Die Grundlagen der Arithmetik (Breslau, 1884), trans. J. L. Austin, *The Foundations of Arithmetic*, Blackwell, Oxford, 1974.„Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 100 (1892), 25-50; trans. P. T. Geach and M. Black, "On sense and reference", în *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Blackewell, Oxford, 1960, 56-78. "

Der Gedanke. Eine logische Untersuchung, Beitrage zur Philosophie des deutschen Idealismus I (1918), 58-77; trans. P. T. Geach and R. H. Stoothoff, "Thoughts", în *Logical Investigations*, Blackwell, Oxford, 1977, 1-30.

BIBLIOGRAFIE

Bell, D., *Frege's Theory of Judgement*, Clarendon Press, Oxford, 1979.

Dummett, M. A. E., *Frege: Philosophy of Language*, Duckworth, Londra, 1973.

Wright, C., *Frege's Conception of Numbers as Objects*, Aberdeen University Press, Aberdeen, 1983.

DAVID BELL [G.Ș.]

Freud, Sigmund (1856-1939)

Fondator austriac al psihanalizei, care a lucrat în Viena până la ocupația nazistă din 1938; a murit în Londra. Psihanaliza poate fi legată de tradiția kantiană în epistemologie, pentru faptul de a indica modul în care ipotezele despre reprezentarea mentală aruncă o lumină asupra trăsăturilor generale și limitelor cunoașterii. Freud a susținut că motivele conectate rațional de care noi avem cunoștință (inclusiv credințele și dorințele) sunt bazate pe și conturate de către altele, aparent formate în copilărie, care sunt preraționale, doar protorealiste și care privesc

procesele corporale de bază. Aceste motive produc împliniri ale dorințelor, adică reprezentări ale situațiilor în care ele sunt satisfăcute; iar modul lor de operare poate fi urmărit în termeni de fantezie inconștientă (cf. Segal, 1978, cap.2)

De exemplu, unele fantezii epistemice comune pot fi ilustrate prin următorul vis. Un profesor a fost extrem de surprins când un elev devotat - care făcuse un efort special ca să învețe cu el și se străduia mult să-și însușească ideile lui - a dezvăluit brusc dorința de a-i suge penisul. În acea noapte el a visat că un miel venise să sugă lapte din degetul său... Pentru el a fost clar că suptul din vis reprezenta învățătura sa, mielul - elevul său care venise să-i absoarbă ideile, iar degetul său care alăptează - penisul pe care acest elev voise să-l sugă.

Visul poate fi văzut ca reprezentând împlinirea atât a unei dorințe sexuale specifice, cât și a fanteziilor în care visătorul și-a comparat învățătura cu activități corporale deopotrivă sexuale și de hrănire, iar ideile le-a comparat cu sperma și laptele. În particular, în acest context el și-a reprezentat penisul ca îndeplinind rolul unui sân care hrănește. Aceasta a fost o fantezie legată de rivalitatea sa față de femei; si a fost pe deplin consistentă cu multe din credințele sale conștiente, inclusiv cu o convingere, pe care o sublinia adesea, că femeile sunt inferioare întrucât sunt mai puțin creative decât bărbații.

La nivel personal, asemenea fantezii sunt întreținute nu pentru că ele corespund realității, ci pentru că o ascund pe aceasta. La rândul lor, ele susțin o diversitate de alte motive ce împărtășesc această funcție. Fanteziile de acest gen pot implementa proiecția, de vreme ce ele nu doar satisfac pe cineva într-un mod mult dorit, ci îl și fac capabil să se reprezinte pe sine ca lipsindu-i, iar pe alții ca având aspecte și sentimente care sunt dureroase în contemplare, pline de invidie, distructive și așa mai departe. Fanteziile proiective par să joace un rol deosebit de semnificativ în dezvoltarea și prin urmare în organizarea vieții psihice și sociale adulte. (Astfel, activitățile de profesor și elev prezentate mai înainte erau aparent bazate pe fantezii despre transmisia falică a cunoașterii - care ar putea, de asemeni, să servească la a proiecta sentimente de lipsă, de invidie etc. asupra femeilor - și de asemeni bazate pe credințele lor conștiente.

Astfel, rolul proiecției contrastează cu ideea tradițională că noi ne construim reprezentarea despre ALTE MINȚI prin analogie cu ceea ce știm despre noi înșine, prin intermediul introspecției (vezi ARGUMENT PRIN ANALOGIE). Mai degrabă, o mare parte din construcția noastră constă în a atribui sistematic altora motive pe care nu le vom recunoaște în noi înșine. Totuși, o astfel de proiecție poate deopotrivă să contribuie la coordonarea socială și să atingă un anumit grad de acuratețe. Acest lucru este uneori destul de clar exemplificat în atitudinile grupurilor

rivale, care dobândesc coeziune internă pe baza fanteziilor proiective similare și prin aceasta sunt dispuse la neîncredere reciprocă. Acolo unde proiecțiile lor se oglindesc unele pe altele îndeaproape, fiecare grup poate construi o imagine foarte detaliată a malignității celuilalt grup, rămânând in același timp ignorant în privința propriei malignități. (Prin urmare, în mod paradoxal, deseori și numai când aceste motive au fost suficient renegate pot fi traduse în act, cu toată ferocitatea justificată de puritatea și inocența imaginară.)

Fantezia și credința se susțin reciproc, astfel încât credințele să fie apte să servească scopurilor de reprezentare greșită chiar când sunt adevărate și să fie întreținute doar pentru acest rol când sunt false. Ca atare studiul fanteziei și evitarea erorii bazate pe ea par o serioasă preocupare epistemologică. În general, psihanaliza sugerează că imaginea noastră asupra lumii, precum limba pe care o vorbim, este în bună parte aceea pe care ne cere să o construim o coordonare elaborată a mecanismelor psihologice (inclusiv proiecția). Prin urmare natura și funcționarea reprezentărilor noastre sunt cel mai bine înțelese în lumina mecanismelor ce le subîntind. Și o astfel de acuratețe pe care ele o dobândesc efectiv este inexplicabilă adesea, cu excepția cazului în care este rezultatul unei coordonări de reprezentări și obiecte stabilite prin evoluție.

SCRIERI

Standard Edition of the *Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Hogarth, Londra, 1955.

BIBLIOGRAFIE

Laplanche, J. și Pontalis, J.-B., *The Language of Psychoanalysis*, Hogarth, Londra, 1987.

Neu, J., *The Cambridge Companion to Freud*, Cambridge Unversity Press, Cambridge, 1991.

Segal, H., *Introduction to the Work of Melanie Klein*, Hogarth, Londra, 1987.

Wollheim, R., *Freud*, Fontana, Londra, 1971 (o relatare filosofică informată despre opera lui Freud).

JIM HOPKINS [C.Ș.]

fundaționism

CONCEPȚIA INIȚIALĂ

Fundaționismul este o concepție referitoare la structura sistemului de opinii întemeiate posedate de un anumit individ. Acest sistem se împarte în "bază" (foundation) și "suprastructură", care se află în următoarea relație: sub aspectul întemeierii, opiniile din suprastructură depind de cele din bază, nu însă și vice-versa. Această concepție este totuși

formulată uneori în termeni de structură a cunoașterii, și nu a opiniei întemeiate. Dacă cunoașterea înseamnă opinie adevărată și întemeiată (la care se adaugă, poate, o condiție suplimentară), se poate considera că cunoașterea are o structură fundaționistă în virtutea opiniei întemeiate pe care o presupune. În orice caz, eu voi interpreta această doctrină ca referindu-se în primul rând la opinia întemeiată, deși îmi voi lua din când în când libertatea de a vorbi despre cunoaștere.

Primul pas către o formulare mai explicită a poziției fundaționiste constă în a distinge între întemeierea mediată (indirectă) și întemeierea imediată (directă) a opiniei. A spune că o opinie este întemeiată mediat înseamnă a spune că ea este întemeiată printr-o relație adecvată în care se află cu alte opinii, de ex., prin faptul că este inferată din alte opinii întemeiate care îi oferă o susținere adecvată, sau, alternativ, prin faptul că se bazează pe temeiuri adecvate. Astfel, dacă temeiurile pe care le am pentru a presupune că ești deprimat sunt acelea că arăți apatic, că vorbești pe un ton neobișnuit de lipsit de vlagă, că nu arăți nici un interes față de lucruri care de obicei te interesează, etc., atunci opinia mea că ești deprimat, dacă este întemeiată, este întemeiată întrucât este susținută în mod adecvat de opinia mea întemeiată că arăți apatic, că vorbești pe un ton lipsit de vlagă...

Pe de altă parte, o opinie este întemeiată imediat dacă întemeierea ei este de un alt tip, de ex., dacă este întemeiată întrucât se bazează pe experiență sau dacă se "auto-întemeiază". Astfel, opinia mea că arăți apatic poate să nu se bazeze pe nimic altceva ce am temeiuri să cred decât pe felul în care îmi pari mie. Iar opinia mea că 2+3=5 poate fi întemeiată nu pentru că o deduc din altceva ce cred în mod întemeiat, ci pur și simplu pentru că mi se pare evident adevărată. În acești termeni, putem formula teza fundaționismului spunând că toate opiniile mediat întemeiate își datorează întemeierea, în ultimă instanță, opiniilor imediat întemeiate. Pentru a obține o idee mai precisă despre ce înseamnă acest lucru, va fi util să analizăm cel mai important argument în favoarea fundaționismului, argumentul regresului la infinit. Fie opinia mediat întemeiată că p (folosim litere ca simboluri pentru conținuturi de opinii). Această opinie este întemeiată, din ipoteză, în virtutea relațiilor sale cu una sau mai multe opinii întemeiate, q și r. Acum, cum sunt întemeiate fiecare dintre acestea, de ex., q? Dacă și ea este întemeiată mediat, atunci ea este întemeiată întrucât se află într-o relație adecvată cu una sau mai multe opinii întemeiate, de ex., s. Cum se întemeiază s? Dacă ea este întemeiată mediat, aceeași problemă se va ridica la pasul următor. Pentru a evita atât circularitatea, cât și regresul la infinit, suntem obligați să presupunem că, atunci când urmărim înapoi această înlănțuire, ajungem la una sau mai multe opinii întemeiate imediat, care opresc regresul, întrucât întemeierea lor nu depinde de nici o altă opinie întemeiată. (Pentru mai multe detalii, vezi ARGUMENTUL REGRESULUI LA INFI-

NIT). Mai exact, deoarece fiecare opinie întemeiată mediat poate fi susținută de mai multe alte opinii întemeiate, imaginea generală este aceea a unei structuri arborescente cu mai multe ramuri, la baza căreia se află opinia inițială. În acești termeni, fundaționismul poate fi formulat ca acea concepție conform căreia orice opinie întemeiată mediat se află la originea unei asemenea structuri, în care la vârful fiecărei ramuri se află o opinie imediat întemeiată. (vezi Alston, 1989, cap. 1,2.)

VERSIUNI ALTERNATIVE

Am prezentat fundaționismul ca o concepție privitoare la structura pe care o prezintă în fapt opiniile întemeiate ale unei persoane particulare. El a fost interpretat uneori în moduri care se abat de la fiecare dintre sintagmele tipărite cu caractere italice din propoziția anterioară. Astfel, el este uneori văzut mai degrabă ca o caracterizare a structurii "cunoașterii noastre" sau a "cunoașterii științifice", decât a sistemului cognitiv al unui subiect individual. Cât despre cealaltă sintagmă, fundaționismul este conceput uneori ca referindu-se mai degrabă la modul în care se obține sau se acumulează cunoașterea (opinia întemeiată), decât la structura cunoașterii posedate de o persoană la un moment dat. Astfel, unii consideră că cercetarea științifică începe prin înregistrarea observațiilor (opinii observaționale întemeiate imediat) și continuă cu inferarea inductivă a generalizărilor. Din nou, fundaționismul este conceput uneori nu ca o descriere a unui produs finit sau ca un mod de dobândire a cunoștințelor, ci ca o sugestie referitoare la modul în care ar putea fi reconstruit sistemul, ca o indicație privind felul în care el ar putea fi construit în întregime pornind de la fundamente întemeiate imediat. Acesta din urmă ar părea să fie tipul de fundaționism pe care îl întâlnim la DESCARTES. În orice caz, în epistemologia contemporană anglo-americană, fundaționismul este conceput cel mai adesea ca o descriere a structurii pe care o prezintă în fapt sistemul de opinii întemeiate al unui individ.

Trebuie de asemenea să menționăm că termenul este utilizat cu o imprecizie regretabilă în cercurile literare contemporane, și chiar în anumite colțuri ale lumii filosofice, cu referire la orice, pornind de la realism - concepția că realitatea are o constituție determinată, independentă de modul în care noi o concepem sau de ceea ce credem despre ea - și până la diferite tipuri de "absolutism" din etică, politică sau de oriunde, și chiar cu referire la truismul că adevărul este stabil (dacă o propoziție este adevărată, ea rămâne adevărată!). Acest articol se va concentra în continuare asupra fundaționismului așa cum a fost el explicat mai sus.

CONCEPȚII REFERITORE LA SENSUL TERMENULUI „BAZĂ"

Întrucât fundaționismul susține că întreaga întemeiere mediată se sprijină pe opinii întemeiate imediat, putem împărți variațiile în formă

ale acestei concepții în variații care privesc opiniile imediat întemeiate, "baza", și variații ce se referă la modurile de derivare ale altor opinii din opiniile de bază, la felul în care este construită "suprastructura". Variația cea mai evidentă de primul tip privește întrebarea: ce moduri de întemeiere imediată sunt admise? Multe abordări, atât pro cât și contra, se limitează la o formă de întemeiere imediată - auto-evidență (self-evidence), auto-întemeiere (self-justification) (auto-temei (self-warrant)), întemeiere printr-o sesizare directă a faptului la care se referă opinia sau altceva. Se presupune apoi de către critici, în mod neîntemeiat, că prin respingerea acelei singure forme va fi respins fundaționismul, în general (Alston, 1989, cap.3). Pe plan istoric, accentul a fost pus pe opinii care pur și simplu "înregistrează" ("record") ceea ce este dat în mod direct în experiență (Lewis, 1946) și pe propoziții "auto-evidente" ("percepțiile clare și distincte" ale lui Descartes și "percepția acordului și a dezacordului dintre idei" a lui Locke). Însă recent s-a acordat o mare atenție și auto-temeiului (Alston, 1989, cap 11; Chisholm, 1977, cap 2), și există de asemenea și o versiune RELIABILISTĂ, conform căreia o opinie poate fi întemeiată imediat pur și simplu prin aceea că este obținută printr-un proces demn de încredere care nu are drept input-uri alte opinii (BonJour, 1985, cap 3).

Concepțiile fundaționiste diferă și prin constrângerile suplimentare care sunt puse eventual bazei. Pe plan istoric, era un lucru comun să se ceară ca baza cunoașterii să prezinte anumite "imunități epistemice", cum le-am putea numi - imunitate față de eroare (vezi INFAILIBILISM), față de respingere (vezi INCORIGIBILITATE) sau față de îndoială (vezi INDUBITABILITATE). Astfel, Descartes, alături de mulți alți filosofi ai secolelor XVII și XVIII, considera că orice cunoaștere demnă de acest nume s-ar baza pe cunoștințe (cognitions) al căror adevăr este garantat (infailibile), care au o constanță maximă, despre care nu se va putea arăta niciodată că sunt greșite (incorigibile) și față de care nu se poate ridica nici o îndoială rezonabilă (indubitabile). De aici căutarea din Meditații a unei garanții divine pentru facultatea noastră a intuiției raționale. Criticile la adresa fundaționismului s-au îndreptat adesea împotriva acestor constrângeri (Lehrer, 1974; Will, 1974; un răspuns la adresa amândurora se găsește în Alston, 1989, cap 2). Este important să înțelegem că o poziție fundaționistă într-un sens distinctiv poate fi formulată fără a se impune bazei vreo condiție de acest tip (vezi secțiunea următoare.) În privința celei de-a doua dimensiuni a variației, cea a modurilor de derivare a suprastructurii din bază, Descartes, alături de Locke și de mulți alți filosofi din modernitatea timpurie, a adoptat poziția tare că inferența deductivă ce pornește de la bază constituie singurul mod de a obține cunoaștere mediată într-un sens strict, deoarece nimic altceva nu ar garanta păstrarea adevărului. Locke s-a interesat și de forme mai slabe de susținere, în interpretarea pe care o dă Judecății și Probabilității

în cartea a patra a Eseului său, însă nu a progresat prea mult către o concepție sistematică (vezi INTUIȚIE ȘI DEDUCȚIE). În secolul nostru, mulți fundaționaliști au recunoscut că cerințele carteziene sunt prea restrictive, însă nu prea există un consens privitor la ce anume ar trebui pus în locul lor. Există un acord general asupra ideii că inferențele inductive și probabilistice sunt necesare, iar INFERENȚA CĂTRE CEA MAI BUNĂ a fost larg acceptată în ultima vreme (vezi de ex. Moser, 1989), însă discuțiile tind să se împotmolească în numeroasele dificultăți legate de aceste moduri de inferență. CHISHOLM (1977, cap 4) este renumit pentru a fi încercat să taie nodul gordian spunând răspicat că trebuie să acceptăm orice moduri de derivare care ne dau posibilitatea de a trece de la cunoașterea directă pe care o avem la orice altceva avem temeiuri să credem.

TIPURI DE FUNDAȚIONISM

Există diferite moduri de a distinge tipurile de epistemologie fundaționistă cu ajutorul variațiilor pe care le-am enumerat. Plantinga (1983) a avansat o concepție influentă, "fundaționismul clasic", care se particularizează prin restricțiile puse bazei. El definește această concepție ca o disjuncție între "fundaționismul antic și medieval", după care baza conține ceea ce este "auto-evident" și "evident pentru simțuri", și "fundaționismul modern", care înlocuiește "evident pentru simțuri" cu "incorigibil", termen care, în practică, a fost înțeles ca aplicându-se numai opiniilor despre stările de conștiență prezente ale unei persoane. Plantinga însuși a dezvoltat această concepție, în contextul unei argumentări în favoarea ideii că și elemente din afara acestui domeniu, în particular anumite opinii despre Dumnezeu, ar putea fi întemeiate imediat. O distincție recentă larg răspândită este aceea între fundaționismul numit "tare" sau "extrem" și fundaționismul "moderat", "modest" sau "minimal", distincția având în vedere faptul dacă diverse imunități epistemice sunt cerute sau nu bazei. În sfârșit, am distins între fundaționism "simplu" și "iterativ" (Alston, 1989, cap. 1), în funcție de faptul dacă se cere unei baze doar ca ea să fie întemeiată imediat sau și ca opinia de ordin mai mare că prima opinie care este întemeiată imediat să fie ea însăși întemeiată imediat. În eseul menționat mai sus, sugerez că plauzibilitatea condiției mai tari vine dintr-o "confuzie de nivel" între opinii de pe niveluri diferite.

Opoziția clasică este aceea dintre fundaționism și COERENTISM. Coerentismul neagă orice întemeiere imediată. El atacă argumentul regresului respingând lanțurile "lineare" de întemeiere și considerând, de fapt, că sistemul total de opinii este primordial din punct de vedere epistemic. O opinie particulară este întemeiată în măsura în care este integrată într-un sistem coerent de opinii. Mai recent, PRAGMATIȘTI precum John DEWEY au dezvoltat o poziție cunoscută sub numele de

contextualism, care evită atribuirea vreunei structuri globale cunoaşterii. Întrebări cu privire la întemeiere pot apărea doar în contexte particulare, definite în termeni de supoziții care sunt pur şi simplu luate drept admise, deşi ele pot fi puse la îndoială în alte contexte, în care alte supoziții vor fi privilegiate.

CRITICI ALE FUNDAȚIONISMULUI

Fundaționismul poate fi atacat atât sub aspectul angajării sale față de întemeierea imediată, cât şi în privința tezei sale că toate opiniile mediat întemeiate depind în ultimă instanță de cele imediat întemeiate. Deşi, după părerea mea, cel de-al doilea aspect constituie punctul cel mai slab al poziției, cea mai mare parte a atacurilor critice s-au îndreptat împotriva celui dintâi. După cum am subliniat mai sus, mare parte a acestei critici s-a îndreptat împotriva unei forme particulare a întemeierii imediate, ignorând posibilitatea altor forme. Astfel, mare parte a artileriei anti-fundaționiste a fost ațintită asupra „mitului datului" (the myth of the given), asupra ideii că faptele sau lucrurile sunt „date" conştiinței într-un mod preconceptual, prejudicațional, şi că opiniile pot fi întemeiate pe această bază (Sellars, 1963). Cel mai însemnat argument general împotriva întemeierii imediate este un argument de tipul „ascensiunii nivelurilor", după care orice factor despre care se consideră că întemeiază imediat o opinie, poate realiza această întemeiere doar dacă subiectul are temeiuri să creadă că presupusul factor întemeietor are acele trăsături pe care trebuie să le aibă pentru a întemeia. Astfel, de vreme ce întemeierea opiniei inițiale depinde de întemeierea opiniei de la un nivel superior pe care tocmai am precizat-o, întemeierea nu este, to uşi, imediată (BonJour, 1985, cap 2). După părerea mea, nu avem o susținere adecvată a vreunei asemenea condiții de nivel superior pentru întemeiere; iar dacă ni s-ar impune o astfel de condiție, am fi împinşi într-un regres la infinit, căci o condiție similară ar fi la fel de valabilă şi pentru opinia de ordin superior că factorul întemeietor inițial era eficace.

Vezi şi ARGUMENTUL REGRESULUI LA INFINIT; CUNOAŞTERE PERCEPTUALĂ; ARGUMENTUL LIMBAJULUI PRIVAT; SELLARS.

BIBLIOGRAFIE

Alston, W.P., *EpistemicJustification*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1989.

BonJour, L., *The Structure of Empirical Knowledge*, MIT Press, Harvard University Press,Cambridge, MA, 1985.

Chisholm, R,M., *Theory of Knowledge*, ed a 2-a, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1977.

Lehrer, K., *Knowledge*, Oxford University Press, New York, 1974.

Lewis, C.I., *An Analysis of Knowledge and Valuation*, Open Court, La Salle, 1946.

Moser, P., *Knowledge and Evidence*, Cambridge University Press, New York, 1989.

Plantinga, A., "Reason and Belief in God", în A. Plantinga şi N. Wolterstorff, eds, *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1983.

Sellars, W., "Empiricism and the philosophy of mind", în cartea sa *Science, Perception and Reality*, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1963.

Will, F., *Induction and Justification*, Ithaca, NY, Cornell University Press, 1974.

WILLIAM P. ALSTON [A.Z.]

G

geometrie

În mâinile vechilor greci şi în special la Euclid (circa 300 î. Chr.), geometria a dobândit un grad de perfecţiune neegalat de nici altă ştiinţă anterioară perioadei moderne. Astronomia antică şi cea medievală, deşi cultivate pe scară largă, nu erau mai mult decât o geometrie aplicată, căci le lipsea o explicaţie dinamică adecvată a fenomenelor studiate. Într-adevăr, până la Principia lui Newton (1687), nici un corp de cunoştinţe ştiinţifice nu a egalat *Elementele* lui Euclid în fertilitate, întindere, rigoare sau dezvoltare sistematică. Pentru aproape două milenii, geometria euclidiană a constituit paradigma însăşi a cunoaşterii ştiinţifice sistematice. E greu de trecut cu vederea importanţa acestui fapt pentru istoria filosofiei.

Geometria nu începe cu Euclid. După cum ştie orice şcolar, vechii egipteni foloseau geometrie ca pe o artă practică, în construirea piramidelor şi gestionarea pământurilor. La un moment dat, probabil în jur de 600 î. Chr., grecii au început să transforme această tehnică într-o ştiinţă riguros deductivă. E cert că pe timpul lui PLATON (circa 429-347 î. Chr.) ajunsese la un grad înalt de dezvoltare, iar Platon a fost puternic impresionat de aceasta. Potrivit legendei, la intrarea în ACADEMIE se putea citi: „să nu intre aici cel ce nu ştie geometrie".

Platon a realizat că geometria, strict vorbind, nu este despre obiecte fizice. Obiectul său constă în entităţi abstracte precum liniile drepte, cercurile perfecte şi triunghiurile perfecte. În relaţie cu celebra sa metaforă a liniei divizate, obiectele geometriei nu aparţin lumii materiale a devenirii, ci lumii ideale a fiinţei. Geometria furnizează astfel intrarea în tărâmul ideal platonic al formelor. Cunoaşterea formelor nu vine din experienţa sensibilă, ci din gândirea omenească. Totuşi, din moment ce lucrurile fizice „participă" la forme, geometria ne furnizează informaţii folositoare şi pentru treburile practice. Astfel, Platon a oferit o versiune timpurie a doctrinei, formulată mai târziu de către Kant, după care există ceva de felul unei cunoaşteri sintetice a priori (vezi KANT).

Se pare că Euclid a iniţiat ideea că toate adevărurile geometriei pot fi deduse dintr-un număr mic de presupoziţii de bază. Făcând astfel, a inventat metoda axiomatică, metodă ce face parte în continuare din matematică şi logică. Nu ştim cum privea Euclid postulatele sale (faptul că le numea „postulate" sau „axiome" este neimportant). E clar că mulţi din succesorii săi, de-a lungul timpului, le-au luat ca fiind adevăruri de la

sine evidente. Imaginea cunoaşterii ştiinţifice ce se degajă de aici este cea a unui corp de propoziţii deduse toate în mod riguros din premise ce sunt evidente pentru raţiune (vezi AXIOMATICĂ, RAŢIONALISM).

Se spune adesea că DESCARTES este primul filosof modern. Cu inventarea geometriei analitice el aduce o contribuţie epocală la matematică. Afinitatea dintre gândirea sa filosofică şi geometrie este manifestă. În lucrarea sa asupra metodei, procedura pe care o recomandă este tocmai cea care ar fi potrivită pentru descoperirea şi demonstrarea propoziţiilor geometrice, dar prezintă cu greu vreo asemănare cu metodele ştiinţelor empirice. În Meditaţii, unde îşi construieşte sistemul său filosofic de la început, el caută şi descoperă o propoziţie indubitabilă („gândesc, deci exist"), pe baza căreia să îl întemeieze (vezi COGITO). El face apel la principii evidente pentru lumina naturală a raţiunii, în cadrul „demonstraţiilor" sale a priori pentru existenţa lui Dumnezeu. Subliniază caracterul cert al ideilor clare şi distincte. Toate acestea sugerează cu putere acel gen de certitudine de la sine evidentă care fusese adesea acordată axiomelor geometriei. Viziunea sa metafizică, după care extinderea este esenţa materiei, dezvăluie influenţa profundă a geometriei asupra filosofiei sale.

Atunci când KANT a preluat problema cunoaşterii sintetice a priori, el nu a trebuit să zăbovească asupra întrebării dacă există o cunoaştere sintetică A PRIORI. Geometria euclidiană dăduse socoteală de asta. Propoziţiile sale pot fi stabilite prin raţiunea pură şi ele ne informează despre structura spaţiului fizic al universului nostru şi de relaţiile spaţiale dintre entităţile din el. Problema importantă era cum de este o asemenea cunoaştere posibilă. El a văzut geometria euclidiană ca pe o formă necesară a intuiţiei spaţiale, adică, ca pe o carcasă pentru vizualizarea lucrurilor şi evenimentelor din lumea fizică. Dacă este ca cunoaşterea ştiinţifică să fie posibilă, atunci această carcasă este indispensabilă.

Geometria lui Euclid se baza pe cinci postulate:

P1 Între oricare două puncte poate fi trasată o linie dreaptă.

P2 O linie dreaptă finită poate fi extinsă continuu într-o linie dreaptă

P3 Poate fi trasat un cerc cu orice centru şi orice rază.

P4 Toate unghiurile drepte sunt egale între ele.

P5 Dată fiind o linie dreaptă şi un punct care nu se află pe acea linie, există doar o singură linie şi numai una, paralelă cu linia dată, care să treacă prin acel punct. (Această formulare, cunoscută ca axioma lui Playfair[1], nu este postulatul al cincilea al lui Euclid, dar este echivalentă

1 John Playfair (1748-1819). Geometru, geolog şi fizician scoţian. Studiază teologia la Universitatea din St. Andrews. Între 1785-1805 este profesor de matematică la Universitatea din Edinburgh. Renumit pentru rezultatele sale în geologie (este primul autor care avansează presupunerea că o apă curgătoare îşi croieşte singură albia) şi geometrie (oferă o formulare alternativă a celui de-al cincilea postulat al lui Euclid, asemănătoare celei prezente deja la Proclos). (N. t.)

cu el, având avantajul că se concentrează direct asupra problemei paralelismului).

De-a lungul secolelor, din antichitate şi până la începutul secolului nouăsprezece, au existat numeroase încercări de a demonstra cel de-al cincilea postulat - poate fiindcă nu a fost considerat la fel de evident precum celelalte patru. Iar pe vremea morții lui Kant, în primii ani ai secolului nouăsprezece, diferiți matematicieni au început să realizeze că postulatul paralelelor nu este un adevăr necesar. A început astfel dezvoltarea geometriilor non-euclidiene. După toate probabilitățile, Carl Friedrich Gauss a fost primul care a făcut acest pas, dar el nu şi-a publicat lucrările. Scuza sa a fost că nu dorea să audă răgetele de măgar, adică strigătele de indignare ce ar fi rezultat, dacă ar fi fost să facă public negarea postulatului paralelelor. Aproape douăzeci de ani mai târziu, Johann Bolyai şi Nikolai Ivanovici Lobacevski au dezvoltat şi au publicat sisteme de geometrie în care axioma lui Playfair era înlocuită de postulatul că printr-un punct dat există mai mult de o paralelă. Deşi primele patru postulate ale lui Euclid erau suficiente pentru a dovedi că există cel puțin o paralelă, Georg F. B. Riemann, cam pe la mijlocul secolului nouăsprezece, a arătat cum se poate construi o geometrie non-euclidiană fără paralele, făcând modificări minore ale primelor patru postulate. Prin urmare, până la mijlocul secolului nouăsprezece existau trei tipuri de geometrii: (1) nici o paralelă, (2) o singură paralelă, (3) mai mult de o paralelă. Era natural să apară problema consistenței geometriilor non-euclidiene şi s-a răspuns printr-o demonstrație de consistență relativă. Deşi este imposibil să se demonstreze consistența absolută a oricăreia dintre aceste geometrii, s-a arătat că toate cele trei tipuri țin sau cad împreună. Dacă orice tip de geometrie non-euclidiană conține o contradicție, atunci şi geometria euclidiană se află în aceeaşi situație.

Descoperirea geometriilor non-euclidiene, aflate la egalitate cu geometria euclidiană în privința consistenței logice, a constituit o revoluție intelectuală poate la fel de profundă ca şi revoluția copernicană. Nu mai putea fi indicată o singură geometrie ca fiind singura reprezentare posibilă a spațiului fizic. Trebuie subliniat, totuşi, că doctrina kantiană a sinteticului a priori nu a fost, prin aceasta, respinsă. Dacă geometria euclidiană ar fi fost singura geometrie logic consistentă, atunci ar fi fost analitică a priori şi nu sintetică a priori. Viziunea lui Kant nu era că geometria euclidiană este logic privilegiată, ci, mai degrabă, că este epistemologic privilegiată (ca formă necesară a vizualizării).

Diferiți filosofi au pus în discuție statutul epistemologic al geometriei. În jurul începutului secolului douăzeci, Henri Poincaré a argumentat că alegerea unei geometrii pentru a descrie spațiul fizic are o importantă componentă convențională. El credea, totuşi, că vom alege întotdeauna geometria euclidiană pentru a descrie lumea noastră, fiindcă este mai simplă decât cele non-euclidiene. Mai târziu, când Einstein a folosit

geometria non-euclidiană în formularea teoriei generale a relativității, el a apărat respingerea geometriei euclidiene, pe temeiul că întregul sistem, ce include atât geometria, cât şi fizica, este mai simplu, chiar dacă geometria euclidiană este în sine mai simplă decât geometria non-euclidiană. Opera filosofică clasică în acest domeniu este cea realizată de Hans REICHENBACH.

Un alt rezultat al apariției geometriei non-euclidiene a fost studiul atent al naturii sistemelor axiomatice. Deşi opera lui Euclid era cu adevărat remarcabilă, ea nu satisfăcea standardele moderne ale rigorii logice. David Hilbert, de exemplu, a formalizat atât geometria euclidiană, cât şi geometriile non-euclidiene, potrivit unor standarde mult mai înalte de exactitate. Opera lui Hilbert a condus la poziția cunoscută sub numele de formalism, în filosofia matematicii.

În lumina dezvoltărilor începând cu descoperirea geometriilor non-euclidiene, trebuie să distingem între geometria pură şi geometria aplicată. O geometrie pură este pur şi simplu un sistem axiomatic neinterpretat care, în sine, nu poartă asupra naturii spațiului fizic. Ea este, cu toate acestea, a priori. O geometrie aplicată este o descriere a unor aspecte ale realității fizice, dar nu este a priori. Ea este, totuşi, sintetică. Nu există o geometrie care să fie deopotrivă sintetică şi a priori.

Vezi şi ANALITICITATE, CUNOAŞTERE MATEMATICĂ

BIBLIOGRAFIE

Cajori, F., *Sir Isaac Newton's Mathematical Principles of Natural Philosophy and his Sistem of the World*, University of California Press, Berkeley, 1947.

Friedman, M., *Foundations of Space-Time Theories*, Princeton University Press, Princeton, 1983.

Grünbaum, A., *Philosophic Problems of Space and Time*, 2nd. edn., Reidel, Dordrecht, 1974.

Heath, Sir Thomas L., *The Thirteen Books of Euclid's Elements*, Dover Publications, New York, 1956.

Hilbert, D., *Foundations of Geometry*, 2nd. edn., Open Court, LaSalle, 1971.

Poincaré, H., *Science and Hypothesis*, Dover, New York, 1958.

Reichenbach, H., *The Philosophy of Space and Time*, Dover, New York, 1958.

Salmon, W. C., *Space, Time and Motion: A Philosophical Introduction*, Dickenson, Encino, 1975.

WESLEY C. SALMON [G.Ş.]

Goodman, Nelson (1906-)

Filosof american. Goodman consideră că epistemologia cuprinde înțelegerea sau cunoașterea (cognition) în toate formele sale. Ea nu se reduce la teoria cunoașterii.

SISTEME

Goodman respinge ideile de analiticitate, de necesitate și de certitudine întemeiate în experiența imediată. Dar deși orice convingere poate fi abandonată, unele au o credibilitate inițială (Goodman, 1972, pp. 60-8). Noi construim sisteme de gândire în jurul acestor convingeri, le revizuim sau renunțăm la ele doar în măsura în care este nevoie pentru a maximiza credibilitatea lor globală. De obicei, oricare dintr-o serie de modificări are drept rezultat un sistem cu credibilitate maximală. Fiecare astfel de sistem este acceptabil. De aici rezultă un pluralism, întrucât sistemele cu credibilitate maximală nu trebuie să se reducă la o singură bază și nici să fie superveniente față de aceasta. În particular, caracterul demn de susținut al FENOMENALISMULUI nu depinde de faptul că el ar fi reductibil la fizicalism sau ar constitui baza acestuia (Goodman, 1951). În (1988), Goodman și Elgin sugerează că ar putea fi suficient ceva chiar și mai modest decât credibilitatea inițială - adoptarea curentă. Atunci când construim teorii, noi ordonăm, îmbunătățim, elaborăm și extindem opiniile care sunt adoptate în mod curent, indiferent dacă acestea sunt credibile sau nu. Și le judecăm valoarea epistemică prin eficacitatea cognitivă a sistemelor care rezultă în acest mod.

Enunțurile cu credibilitate inițială și cele adoptate în mod curent subdetermină de obicei individuația și clasificarea. De exemplu, asertiunile noastre cu credibilitate inițială despre stele nu stabilesc dacă găurile negre sunt stele. Sisteme care răspund acelorași asertiuni cu credibilitate inițială pot decide asupra acestor probleme în mod diferit. Unul poate să considere găurile negre stele; celălalt, reziduurile unor stele dispărute. Ambele sisteme pot fi avea o credibilitate maximală. Atunci ambele răspunsuri sunt corecte.

Evident, nu putem accepta contradicția. Astfel, conchide Goodman, corectitudinea este relativă la un sistem acceptabil sau la o versiune a lumii (world-version). Relativ la o versiune, găurile negre sunt stele. Relativ la alta, ele nu sunt. De aici nu rezultă totuși că merge orice. Relativ la nici un sistem acceptabil stelele sunt atât stele cât și non-stele (Goodman, 1978).

Corectitudinea cognitivă, sugerează Goodman, constă în adecvare și eficacitate. Opiniile corecte se împletesc pentru a forma un sistem care corespunde propozițiilor noastre cu credibilitate inițială și care este eficace în urmărirea obiectivelor noastre cognitive. Adevărul nu este nici necesar, nici suficient pentru corectitudine. Adevărurile sunt adesea greșite pentru că sunt irelevante, banale, întortocheate sau neinforma-

tive; falsitățile sunt adesea corecte pentru că sunt relevante, iluminative, fructuoase şi/sau elegante. Legea lui Boyle, deşi literal falsă, sporeşte înțelegerea pe care o avem despre gaze aşa cum nu o poate face nici o descriere adevărată a fenomenelor (Goodman and Elgin, 1988, pp. 153-66).

PROIECȚIE

Paradoxul verdastrului (grue paradox) demonstrează cât de importantă este corectitudinea împărțirii pe categorii (vezi PROIECȚIE, PROIECTIBILITATE). Ceva este verdastru dacă este examinat înaintea unui moment t din viitor şi este verde sau nu este examinat înainte de t şi este albastru. Chiar dacă toate smaraldele despre care avem date sunt verdastre, noi nu avem voie să inferăm că toate smaraldele sunt verdastre. Căci "verdastru" nu este proiectibil. El nu poate transmite credibilitatea de la cazuri cunoscute la cazuri necunoscute. Numai predicatele proiectibile sunt potrivite pentru inducție.

Goodman consideră că înrădăcinarea este cheia proiectibilității. Având o istorie lungă de proiectări încununate de succes, „verde" este înrădăcinat; lipsindu-i o astfel de istorie, „verdastru" nu este. O ipoteză este proiectibilă, sugerează Goodman, numai dacă predicatele sale (sau cele de care se leagă ea în mod adecvat) sunt mult mai bine înrădăcinate decât cele ale ipotezelor rivale.

Succesele trecute nu asigură succese viitoare. Inducția rămâne o afacere riscantă. Rațiunea de a prefera predicate înrădăcinate este pragmatică. Dintre proiecțiile care pot fi făcute pornind de la clasa datelor empirice pe care le avem, cele care corespund practicii trecute ne dau posibilitatea de a ne utiliza în cel mai bun mod resursele cognitive. Şansele lor de a fi adevărate nu sunt mai mici decât cele ale proiecțiilor rivale, iar utilitatea lor cognitivă este mai mare.

Preferința pentru înrădăcinare nu exclude inovația conceptuală. Un termen precum "quarc" poate fi introdus acolo unde nici un predicat înrădăcinat nu este de folos. Deoarece el nu a fost proiectat în trecut, nu şi-a câştigat înrădăcinarea. Proiectibilitatea sa derivă din înrădăcinarea moştenită de la termeni înrudiți cu el, de ex., "electron". Atunci când ipotezele rivale au o înrădăcinare câştigată egală, proiectibilitatea lor este determinată de diferențele de înrădăcinare moştenită. În ciuda eventualei lor înrădăcinări, predicatele a căror proiecție conduce cu regularitate de la premise adevărate la concluzii false nu sunt proiectibile. Istoria eşecurilor proiecțiilor newtoniene a avut drept urmare golirea categoriilor fizicii clasice de proiectibilitatea lor, făcând loc categoriilor relativiste. Astfel, predicatele noi devin proiectibile în măsura în care se integrează în sisteme inductive eficiente sau în sisteme care le înlocuiesc pe cele ineficiente.

ARTA

În concepția lui Goodman, estetica este o ramură a epistemologiei. Artele sporesc înțelegerea iar estetica explică modul în care ele realizează acest lucru (Goodman, 1964).

Operele de artă, afirmă el, fac parte dintre sistemele simbolice. A înțelege o operă nu înseamnă a o "aprecia", a te bucura de ea sau a găsi că este frumoasă, ci a o interpreta corect - a recunoaşte ce şi cum simbolizează ea şi ce legătură are ceea ce ea simbolizează cu alte aspecte ale lumilor noastre. O întâlnire cu arta poate da naştere unor noi moduri de înțelegere, poate provoca noi clasificări care să disece categoriile învechite şi să scoată la iveală tipare şi discrepanțe neobservate până atunci. Nu toate sunt la propriu. Metafora, aluzia şi forme mai complexe de referire fac adesea conexiuni pe care terminologia literală disponibilă nu le poate capta (Goodman, 1984, pp. 55-77).

Un mod remarcabil de simbolizare în artă este exemplificarea, prin care un simbol se referă la unele dintre proprietățile sale. Un tablou timpuriu al lui Picasso poate să exemplifice, la propriu, albastrul şi, metaforic, melancolia. Însă exemplificarea nu este specifică artei. Întrucât constă în relația dintre exemplu şi ceea ce este exemplificat, ea stă în centrul ştiinței cât şi al comerțului.

Un exemplu prilejuieşte accesul epistemic la lucrul pe care îl exemplifică. Pornind de la o bucată de țesătură, se poate infera calitatea țesăturii. Tot astfel, atunci când exemplifică, operele de artă oferă accesul epistemic la unele dintre trăsăturile lor şi la lucrurile care împărtăşesc acele trăsături. În mare măsură datorită exemplificării la propriu şi metaforice, Guernica ne face capabili să înțelegem ceva din ororile războiului (Goodman, 1964, pp. 45-95). În ceea ce priveşte exemplele , ca şi în cazul celorlalte simboluri, corectitudinea interpretării este crucială.

Goodman nu neagă impactul emoțional al artei, însă îi acordă o altă importanță. În artă, susține el, emoțiile funcționează cognitiv. Noi ne folosim reacțiile la o operă ca instrumente pentru a o explora. Şi cu cât sensibilitatea noastră este mai rafinată, cu atât mai multă cunoaştere (insight) ne oferă emoția (ibid., pp. 248-52).

Şi valoarea funcționează ca mijloc. În loc să ne ocupăm de o operă pentru a-i determina valoarea, crede Goodman, ar trebui să folosim evaluarea pentru a ne concentra atenția. Faptul că sculpturi care par asemănătoare diferă ca valoare provoacă o căutare a diferențelor. Aceasta ar putea duce la descoperirea unor trăsături pe care mai înainte nu le puteam discerne, mărindu-ne astfel capacitățile de percepție (Goodman, 1972, pp. 120-1).

Epistemologia lui Goodman reprezintă astfel o cercetare cuprinzătoare a virtuților cognitive şi a condițiilor care le cultivă. Ea cuprinde atât artele cât şi ştiințele şi ia în considerare contribuțiile pe care

percepția, emoția, teoria, practica și simbolizarea le aduc la sporirea înțelegerii.

SCRIERI

Fact, Fiction, and Forecast, ed. a 4-a, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1983.
Language of Art, ed. a 2-a, Hackett, Indianapolis,1976.
Problems and projects, Hackett, Indianapolis, 1972.
The Structure of Appearance, ed. a 3-a, Reidel, Dordrecht, 1977.
Ways of Worldmaking, Hackett, Indianapolis, 1978.împreună cu Elgin, C.Z., Reconceptions, Hackett, Indianapolis, 1988.

BIBLIOGRAFIE

Elgin, C.Z., *With Reference to Reference*, Hackett, Indianapolis, 983.
Mitchell, W.J.T., *Iconology*, University of Chicago Press, Chicago, 1986.
Scheffler, I., *The Anatomy of Inquiry*, Hackett, Indianapolis, 1981, cap. 8-10.
Schwartz, R., "The power of pictures", *Journal of Philosophy* 82, 1985, pp. 711-20.

CATHERINE Z. ELGIN [A.Z.]

Grice, H. Paul (1913-1988)

Filosof britanic, Grice a lucrat mai întâi la Oxford iar apoi la University of California (Berkeley), fiind cunoscut în primul rând pentru studiul filosofiei limbajului și a minții. În ultimii ani a avut cercetări de mare întindere în etică și metafizică. Cea mai mare parte a operei sale a rămas nepublicată la moartea sa.

Contribuțiile lui Grice la epistemologie sunt două - una directă, iar alta indirectă. Contribuția directă o reprezintă încercarea sa de a furniza o nouă tratare a teoriilor cauzale ale percepției. Asemenea teorii pot fi găsite cel puțin începând cu OCKHAM, iar mai recent la Price, dar ele nu mai erau agreate la momentul la care a scris Grice. În apărarea teoriei, Grice utilizează o distincție metodologică importantă între domeniul filosofiei și cel al științelor specializate. El este astfel în antiteză cu abordările naturalizate ale epistemologiei de astăzi (vezi EPISTEMOLOGIE NATURALIZATĂ), chiar dacă are în comun cu astfel de abordări accentul pus pe conexiunile cauzale. El a argumentat că analizele filosofice ale cunoașterii ar trebui să lase ca anumite locuri goale să fie umplute de către psihologie sau neurofiziologie și că aspectul filosofic al expunerii ar trebui să fie suficient de neutru încât să permită ca descrierile cauzale particulare să se încadreze în expunere. Expunerea sa de probă era realizată în termenii unei relații cauzale potrivite între o stare de lucruri și o relatare adevărată, la timpul prezent, a datului sensibil (detaliile fiind lăsate pe seama specialistului).

Contribuția sa indirectă o reprezintă teoria implicației conversaționale[2]. Implicațiile conversaționale ale unui enunț sunt (în mare) acele judecăți ce nu pot fi inferate din enunțul literal explicit, ci trebuie să fie inferate din faptul că acesta a fost formulat sau din felul în care a fost formulat enunțul (alegerea cuvintelor, ton etc.). O idee filosofică specifică pe care Grice a dorit să o critice era susținerea că, de exemplu, nu știm că avem două mâini, în circumstanțe normale, pentru că ar fi ciudat să asertăm în aceste circumstanțe că știm că avem două mâini. Distincția lui Grice ne face în stare să spunem de ce este acest lucru ciudat. Anume, fiindcă enunțul este în mod evident adevărat și există o interdicție conversațională generică de a nu consuma timpul tuturor prin enunțarea adevărurilor evidente. O a doua folosire epistemologică avută în vedere de către el pentru teoria respectivă, corelată cu prima idee de mai sus, era de a clarifica teoriile datelor simțurilor, în fața argumentului că este ciudat să spui despre cineva, în circumstanțe normale, că „pare să vadă un câine". Grice a continuat să creadă că teoriile datelor simțurilor pot fi apărate, chiar și după ce majoritatea teoreticienilor datelor simțurilor abandonaseră această abordare. Sugestia sa era că teoriile datelor simțurilor ar putea fi reformulate în termeni lingvistici care ne-ar face în stare să fim neutri din punct de vedere ontologic, dar nu a dezvoltat niciodată această abordare în detaliu.

Vezi și TEORII CAUZALE ÎN EPISTEMOLOGIE, PSIHOLOGIE ȘI EPISTEMOLOGIE, REALISM REPREZENTAȚIONIST, DATE ALE SIMȚURILOR.

SCRIERI

"The causal theory of perception", *Proceedings of the Aristotelian Society* vol. supl., 1961, 121-152.

Studies in the Ways of Words, Harvard University Press, Harvard, MA, 1989.

RICHARD E. GRANDY [G.Ș]

2 Engl.: conversational implicature (N. t.)

H

Habermas, Jürgen (1929-)

Filosof şi sociolog german, reprezentantul contemporan cel mai de seamă al teoriei critice, o tradiţie a filosofiei sociale marxiste iniţiate de Şcoala de la Frankfurt, în anii 1930. Scopul teoriei critice este de a explica dezvoltarea societăţii capitaliste moderne, dar şi de a indica modurile în care ea poate fi eliberată de relaţiile de dominare şi exploatare. Spre deosebire de alte forme de MARXISM, teoria critică a fost acut conştientă de nevoia de a-şi examina propriul statut cognitiv şi, de aceea, a acordat o mare importanţă problemelor epistemologice. Definindu-se pe ea însăşi prin contrast deopotrivă cu „metafizica" şi cu „scientismul", ea a repudiat cercetarea fundamentelor filosofice atemporale, insistând, în acelaşi timp, că există preocupări teoretice şi morale legitime dincolo de cele ale ştiinţelor naturale. În particular, ea deplânge tendinţa modernă de restrângere a RAŢIONALITĂŢII la „raţiunea instrumentală", înrolarea eficace a mijloacelor în serviciul scopurilor care sunt lăsate neîntemeiate.

Habermas a încercat să furnizeze teoriei critice o bază epistemologică nouă şi sistematică, dezvoltând, în primul rând, o concepţie extinsă despre raţiune cu implicaţii etice şi, în al doilea rând, o metodologie non-pozitivistă a ŞTIINŢELOR SOCIALE. Tema sa principală o constituie trecerea de la „schema subiect-obiect" a epistemologiei postcarteziene („filosofia conştiinţei") la o teorie a comunicării intersubiective

Cunoaştere şi interes (Knowledge and Human Interests, 1968) conţine ceea ce Habermas numeşte o „autoreflectare critică"[1] asupra fundamentelor cunoaşterii ce rezidă într-un fel de pragmatism transcendental. Habermas distinge trei tipuri de cercetare - „ştiinţele analitice empirice", adică cele ce furnizează cunoaşterea cauzală nomologică, „ştiinţele istoric-hermeneutice" şi „ştiinţele orientate critic"[2]. (psihanaliza, teoria critică socială). El susţine că fiecare este călăuzită de propriul „interes cognitiv", respectiv de interesul „tehnic" în prezicerea şi controlul asupra naturii, de interesul „practic" în înţelegerea altor fiinţe umane, precum şi de interesul „emancipator" pentru libertate şi depăşirea compulsiei inconştiente. Aceste interese cognitive sunt „orientări generale" sau „strategii cognitive" cu un statut „cvasi-transcendental". Pe de o parte,

1 Engl.: „critical self-reflection" (N.t.)

2 Engl.: critically-oriented (N.t.)

ele își au baza în munca productivă și în comunicare și deci, în ultimă instanță, în „istoria naturală a speciei umane". Pe de altă parte, ele nu sunt simple aspecte permanente ale istoriei umane, ci sunt precondiții virtual transcendentale ale cunoașterii umane. De exemplu, știința empirică nu investighează un domeniu de obiecte anterior dat: realitatea empirică este „constituită" în cursul urmăririi de către noi a interesului tehnic. În ciuda terminologiei IDEALISTE, aceasta nu trebuie să însemne că noi creăm natura, ci doar că nu există enunțuri empirice adevărate independente de urmărirea de către noi a interesului tehnic. Totuși, natura acestei dependențe rămâne obscură: ca parte a istoriei noastre naturale, interesele cognitive ar putea fi invariante de facto, dar ele rămân contingente și, de aceea, nu pot fi transcendentale, în sensul lui Kant. Mai mult, rămâne neclar cum o „critică" de tip kantian, o examinare a precondițiilor cunoașterii poate să ofere sprijin unei critici marxiste a structurilor sociale.

Răspunzând obiecției că asimilarea de către el a cunoașterii cu interesele umane conduce la o reducție NATURALISTĂ sau instrumentalistă a epistemologiei, Habermas a distins între „acțiune", care este călăuzită de interese pragmatice și „discurs", o cercetare intersubiectivă a cunoașterii, care este călăuzită numai de scopul de a ajunge la un consens rațional. El a distins și între „științe critice", care investighează posibilitățile emancipării și „științe reconstructive", nume pe care l-a dat științelor precum lingvistica, ce are ca scop să facă explicite, într-o formă teoretică, variatele capacități necesare pentru interacțiunea umană. Printre cele din a doua categorie, la loc de cinste se află „pragmatica universală", o teorie care este modelată pe reconstrucția chomskyană a competenței lingvistice, dar care are ca scop să cuprindă aspectele pragmatice și intersubiective ale limbajului puse în lumină de către teoriile actelor de vorbire. Pragmatica universală examinează condițiile universale ale comunicării și interacțiunii. Habermas argumentează că ea furnizează o bază pentru teoria critică, de vreme ce precondițiile universale ale comunicării lingvistice includ angajamente normative cu implicații etice. Când ne angajăm într-un discurs, noi „anticipăm contrafactual" o „situație de vorbire ideală[3]", caracterizată prin „egalitate" și „reciprocitate a participațiunii[4]". Probabil că aceste formulări sibilinice pot fi luate ca însemnând că, într-un discurs argumentativ, suntem îndreptățiți să presupunem că toți participanții caută un acord nu pe baza coerciției sau amăgirii ci doar prin raționare.

---

3 Pentru lămuriri suplimentare, vezi: Jurgen Habermas, Cunoaștere și comunicare, Ed. Politică, București, 1963 (trad. de Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf), pp. 452-561

4 Engl.: participitation (N.t.)

Teoria lui Habermas despre comunicare include o „teorie consensuală a adevărului"[5] (consensus theory of truth), conform căreia un enunț este adevărat dacă și numai dacă ar fi acceptat de către toate persoanele într-o situație de vorbire ideală. În ciuda numeroaselor reformulări, această abordare comite o eroare genetică: faptul că un enunț este acceptat ca adevărat de către orice număr de vorbitori, oricât de liberi de coerciție sau prejudecată ar fi, nu implică faptul că el este adevărat.

Metodologia științelor sociale elaborată de Habermas este prezentată integral în *Teoria acțiunii comunicative* (The Theory of Communcative Action, 1981). Împotriva pozitivismului, el insistă asupra faptului că științele sociale nu pot să adopte atitudinea „obiectivatoare" a explicației cauzale, dar trebuie să caute să înțeleagă practicile umane din perspectiva participanților potențiali, concentrându-se asupra explicațiilor pe care le-ar da participanții înșiși pentru acțiunile lor. Însă, împotriva tendințelor relativiste ale sociologilor hermeneutici și wittgensteinieni, el insistă asupra faptului că știința socială poate totuși să critice aceste practici pe temeiuri teoretice și etice. Poate că cea mai interesantă contribuție a teoriei discursului elaborată de Habermas este un gen de ARGUMENT TRANSCENDENTAL împotriva RELATIVISMULUI. Pentru a lua parte la o discuție cu oponenții lor, argumentele pe care le avansează relativiștii luând partea culturilor „primitive" trebuie să respecte standarde de argumentare care sunt absente în culturile pe care ei le apără.

Opera lui Habermas este eclectică și adesea obscură. Dar strădaniile sale neobosite de a oferi o tratare a raționalității care să evite deopotrivă OBIECTIVISMUL și relativismul (*vezi* SOCIOLOGIA CUNOAȘTERII) sunt impresionante.

Vezi și EPISTEMOLOGIA CONTINENTALĂ; ȘTIINȚA SOCIALĂ.

SCRIERI

Knowledge and Human Interests, Heinemann, Londra, 1971.

Communication and the Evolution of Society, Heinemann, Londra, 1979, cap. 1.

The Theory of Communicative Action, 2 vol., Polity, Cambridge, 1984, 1987.

Moral Consciousness and Communicative Action, Polity, Cambridge, 1990, cap. 1.

BIBLIOGRAFIE

McCarthy, T., *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, Polity, Cambridge, 1984.

Thompson, J. B. și Held, D., ed., *Habermas, Critical Debates*, Macmillan, Londra, 1982.

HANS-JOHANN GLOCK [C.Ș.]

5 Preluăm formularea lui Andrei Marga din: Jurgen Habermas, Cunoaștere și comunicare, Ed. Politică, București, 1963 (trad. de Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf), p. 428 și urm. (N. t.)

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1770-1831)

Deşi în mare măsură înţeleasă greşit, teoria hegeliană a cunoaşterii este bogată şi adesea pătrunzătoare. Concepţia standard despre Hegel este că el a căutat să depăşească caracterul sceptic al distincţiei kantiene dintre fenomene şi lucruri în sine, prin respingerea epistemologiei şi „purificarea" de lucrurile în sine a idealismului transcendental al lui Kant. În realitate, Hegel a criticat argumentele lui Kant în favoarea idealismului, iar epistemologia sa are o mare relevanţă contemporană. Hegel a fost primul epistemolog care a realizat că o epistemologie fundamentată social şi istoric este consistentă cu REALISMUL. Epistemologia sa este anti-FUNDAŢIONISTĂ; el respinge cunoaşterea neconceptuală şi idealul CERTITUDINII, mai ales pentru pretinse experienţe sau opinii „elementare". El susţine o analiză a adevărului în termeni de corespondenţă, dar nu un criteriu al adevărului corespondenţă, şi apără o explicaţie failibilistă a întemeierii.

Teoria hegeliană a întemeierii conţine deopotrivă elemente EXTERNALISTE şi COERENTISTE. El recunoaşte că o întemeiere prima facie este furnizată de către percepte şi opinii ce sunt generate, într-un mod demn de încredere, de interacţiunea noastră cu mediul. Hegel consideră că întemeierea deplină cere în plus comprehensiunea autoconştientă, reflexivă a opiniilor şi experienţelor tale, care le integrează pe acestea într-o schemă conceptuală sistematică (schiţată în Logica sa), schemă ce furnizează o explicaţie a lor ce este deopotrivă coerentă şi autoconsistentă reflexiv.

Elementele RAŢIONALISTE apar, în epistemologia lui Hegel, în tezele sale conform cărora: cunoaşterea particularelor reclamă aplicarea conceptelor la ele; termenii de observaţie şi logică formală sunt insuficiente pentru cunoaşterea empirică; şi enunţurile legilor naturii sunt constructe conceptuale ce exprimă structurile prezente ale naturii. El mai susţine şi idealul raţionalist potrivit căruia tot ce merită cunoscut este comprehensibil în mod raţional, ceea ce el numeşte „cunoaştere absolută".

Elementele NATURALISTE apar, în epistemologia lui Hegel, în tezele sale conform cărora: nevoile biologice (o rădăcină a conştiinţei) implică o clasificare elementară a obiectelor; conţinuturile conştiinţei sunt derivate dintr-o lume publică; şi gândirea clasificatoare presupune structuri naturale existente în lume. Hegel insistă asupra faptului că filosofia este întemeiată pe ştiinţele empirice: „Filosofia nu trebuie doar să se armonizeze cu experienţa pe care o generează natura; în formarea şi în dezvoltarea sa, ştiinţa filosofică presupune şi este condiţionată de fizica empirică" (Encyclopaedia, par. 246 Remarcă)). El susţine concepţii similare despre întemeierea filosofiei sociale deopotrivă pe ştiinţele culturale ce se năşteau în vremea sa şi pe economia politică. Hegel consideră corigibilitatea categoriilor conceptuale un fenomen social. Ignoranţa noastră parţială în privinţa lumii poate fi dezvăluită şi corec-

tată întrucât una şi aceeaşi susţinere (sau principiu) poate fi aplicată, asertată şi evaluată de către oameni diferiţi, în acelaşi context sau de către aceeaşi persoană în contexte diferite. Teoria hegeliană a întemeierii cere să se arate că o anume explicaţie este adecvată domeniului său şi este superioară alternativelor sale. În această privinţă, Hegel este un FAILIBILIST conform căruia întemeierea este provizorie şi implacabil istorică, de vreme ce apare prin opoziţie cu fundalul concepţiilor alternative mai puţin adecvate.

REALISMUL în epistemologie reclamă două lucruri: să existe lucruri ale căror caracteristici nu depind de gândurile noastre sau de limbajul nostru, iar acele lucruri să fie cognoscibile; să nu existe nici o distincţie metafizică între aparenţă şi realitate, distincţie care blochează cunoaşterea realităţii. Un astfel de realism este, de fapt, „idealismul" lui Hegel; el este un gen de holism ontologic şi nu concepţia asociată în mod tipic cu „idealismul absolut" (vezi IDEALISM). După Hegel, caracteristicile cauzale ale lucrurilor sunt esenţiale pentru condiţiile de identitate ale acestora, iar proprietăţile individuale ale lucrurilor se realizează numai ca membre ale mulţimilor contrastante de proprietăţi. Prin urmare, interdependenţa cauzală a particularelor, împreună cu diferenţele şi similarităţile constitutive dintre proprietăţile lor stabilesc dependenţa mutuală a condiţiilor lor de identitate. Rezultatul este îndoit. Pe de o parte, particularele îşi au temeiul în întregul sistem al lumii, întrucât caracteristicile lor se realizează numai în şi prin contrast cu caracteristicile opuse ale altor lucruri şi întrucât ele sunt generate şi corupte prin interacţiunea lor cauzală cu alte lucruri. Pe de altă parte, Hegel analizează „conceptul" (der Begriff) ca pe o structură ontologică."Conceptul" lui Hegel este un principiu al constituirii caracteristicilor prin contrast; el există doar în şi ca interconectare a lucrurilor şi proprietăţilor lor, în lume. „Ideea" lui Hegel este instanţierea acestei structuri conceptuale prin lucruri mundane şi fenomene. Hegel descrie anumite lucruri ca fiind „ideale" pentru că ele nu sunt autosuficiente individual şi prin aceasta nu sunt reale, în ultimă instanţă. El caracterizează sistemul lumii drept „spirit" întrucât crede că acesta are un telos faţă de care se dezvoltă din punct de vedere istoric. Parte din acest telos este autocunoaştere, pe care sistemul lumii o capătă prin cunoaşterea umană a lumii.

Concepţia sceptică potrivit căreia lucrurile sunt cauzele experienţei senzoriale pe care nu le simţim a fost o concepţie populară, de la Protagoras la PUTNAM; ea apare în expresia lui Locke, „lucru despre care nu am cunoştinţă"[6], ca şi la Kant, în incognoscibilul „lucru în sine". Analiza hegeliană a forţelor şi legilor ştiinţifice răspunde concepţiei lui Hegel şi furnizează suportul pentru ontologia sa holistă. Hegel obiectează faţă de modelul ipotetico-deductiv al explicaţiei în moduri care doar recent au devenit banale. El apără o tratare „fenomenologică" a legilor naturii.

6 „thing I know not what" (N.t.)

(Această tratare este distinctă de metoda „fenomenologică" a lui Hegel.) Conform unei astfel de tratări, legile naturii sunt relații între fenomenele manifeste. Această viziune a fost proeminentă în secolul al nouăsprezecelea, în fizica germană și britanică. Hegel își propune să arate că, oricăror forțe sau mulțimi de forțe, nu le poate fi atribuit nimic mai mult decât exact aria de fenomene pe care ele sunt postulate să le explice, astfel încât, în cele din urmă, nu există nimic mai mult la acele „forțe" decât interrelaționarea conceptuală a fenomenelor manifeste. Aceste interrelaționări sunt, în viziunea lui Hegel, trăsături obiective ale acelor fenomene, iar scopul conceperii acelor fenomene este de a formula cu acuratețe acele interrelaționări. Întrucît interrelaționările dintre și din interiorul fenomenelor naturale nu sunt, strict vorbind, perceptibile, dar, cu toate acestea, sunt trăsături obiective ale acelor fenomene, acele interrelaționări sut conceptuale, iar conceptele sunt structuri ale naturii.

Hegel dezvoltă diverse aspecte ale epistemologiei sale în diferite părți ale sistemului său filosofic. Fenomenologia spiritului prezintă o meta-epistemologie sofisticată, care răspunde la PROBLEMA CRITERIULUI, a lui Sextus Empiricus (problema stabilirii standardelor de evaluare fără circularitate sau dogmatism) și apără linia de gândire a unei epistemologii substantive (concrete, faptice, autonome), împotriva unei vaste serii de concepții SCEPTICE, RELATIVISTE și SUBIECTIVISTE. Hegel își apără concepțiile sale criticând intern concepțiile opuse, pe baza principiilor și exemplelor citate în acestea. Prin urmare, un element important al meta-epistemologiei sale este o tratare subtilă a autocriticii, utilizată pentru a explica metoda criticii interne și pentru a evita problemele circularității.

Lucrarea lui Hegel, *Enciclopedia științelor filosofice*, cuprinzînd *Logica*, *Filosofia naturii* și *Filosofia spiritului*, abordează o serie de probleme epistemologice concrete. Logica examinează rolurile ontologice și cognitive ale categoriilor ontologice (de exemplu, ființa, existența, cantitatea, esența, aparența, relația, lucrul, cauza) și ale principiilor logicii (de exemplu, identitatea, terțul exclus, noncontradicția). Logica sa analizează și silogismul, judecata și principiile explicației științifice (funcțiile mecanice, chimice și organice sau cele teleologice), potrivit cu care noi cunoaștem lumea. Filosofia naturii tratează aceste principii ale explicației în legătură cu o lungă serie de exemple extrase din științele vremii sale, în privința cărora el era bine informat.

Psihologia filosofică a lui Hegel este profund naturalistă și se originează în mod substanțial în Aristotel. Prima parte a *Filosofiei spiritului*, „Filosofia spiritului subiectiv", tratează subiecte psihologice pertinente pentru epistemologie, incluzând: sensibilitatea, sentimentul și obiceiul sub titlul de „antropologie"; fenomenele conștiente ale percepției sensibile, intelectului și dorinței sub titlul de „fenomenologie"; iar inteligența teoretică, cuprinzând intuiția, reprezentarea, memoria, imaginația și gândirea sub titlul de „psihologie".

Vezi și EPISTEMOLOGIE CONTINENTALĂ; DIALECTICĂ(HEGEL); IDEALISM; ÎN SINE/PENTRU SINE; RAȚIONALISM.

SCRIERI

Die Phänomenologie des Geistes, Bamberg şi Würtzburg, 1807; The Phenomenology of Spirit, Clarendon Press, Oxford, 1977, trad. A. V. Miller.

Wissenschaft der Logik, 2 vol., Nürnberg, 1812-16, Berlin, 1831; Hegel's Science of Logic, Allen and Unwin, Londra, 1969, trad. A. V. Miller.

Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse, 3 vol., Heidelberg, 1817, 1827, 1830; vol. I, *The Encyclopedia (of) Logic*, Hackett, Indianapolis, 1991, trad.T. F. Geraets, H. S. Harris şi W. A. Suchting; vol. II, *Hegel's Philosophy of Nature*, Allen and Unwin, Londra,1970, ed. şi trad. M. J. Petry; vol. III, *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, Reidel, Dordrecht, 1978, ed. şi trad. M. J. Petry.

BIBLIOGRAFIE

Beaumont, B., „Hegel and the seven planets", *Mind* 62/1954, 246-8.

Beiser, F., ed., *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

Buchdahl, G., „Hegel's philosophy of nature and the structure of science", în *Hegel*, Oxford Unversity Press, Oxford, 1985, 110-36, ed. M. Inwood.

deVries, W., *Hegel's Theory of Mental Activity*, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1988.

Fulda, H. F.,*Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Kostermann, Frankfurt, 1975, ediția a doua.

Westphal, K. R., *Hegel's Epistemological Realism: A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer, Dordrecht, 1989.

Will, F. L., *Beyond Deduction: Ampliative Aspects of Philosophical Reflection*, Routledge, Londra, 1988.

KENNETH R. WESTPHAL [C.Ş.]

Heidegger, Martin (1889-1976)

Filosof german. De la începutul carierei sale, Heidegger și-a definit proiectul ca fiind răspunsul la întrebarea: Care este înțelesul existenței? Această preocupare metafizică a fost motivată de convingerea că mişcările dominante de la începutul secolului - NATURALISMUL și teoriile KANTIENE ale științei - sunt încărcate de presupoziții necritice despre realitate şi locul nostru în ea. Epistemologia tradițională asumă: (1) o imagine a sinelui ca fiind, în mod esențial, o minte sau un subiect ce încearcă să-şi reprezinte corect obiectele din lumea exterioară (modelul subiect/obiect) şi (2) o concepție conform căreia e nevoie de o tratare filosofică a opiniilor noastre cotidiene, pentru a arăta cum sunt ele posibile (fundaționism).

FENOMENOLOGIA lui Heidegger a vieții obișnuite de fiecare zi[7] - descrierea acțiunii cotidiene anterioară reflecției și teoretizării - urmărește dizolvarea presupozițiilor construite în epistemologie. Conform acestei descrieri, Dasein-ul (sau existența umană) este „ființa-în-lume" („being-in-the-world"), o totalitate unificată, constând în „treburi"[8] practice cu lucrurile și în contextele inteligibile ale folosirii de echipament, din lumea vieții familiare. Acest „fenomen unificat" este dezvăluit în descrierea lucrului cu un ciocan în cadrul unui atelier, făcută de către Heidegger. Cînd totul se desfășoară bine în asemenea activități, ceea ce ni se arată inițial nu este un lucru-ciocan, brut, investit cu o utilizare, ci mai degrabă „lucrul cu ciocanul", care e cu scopul de a realiza un proiect. Ciocanul este „definit ontologic" prin relațiile sale de: „cu scopul de a", „pentru care", „cu ajutorul căruia", „datorită căruia", pe măsură ce aceste relații sunt țesute împreună prin practicile noastre. Această totalitate a celor „la îndemână" face din „lume" acea „casă" subînțeleasă pentru implicările noastre. În același timp, propria identitate a Dasein-ului ca agent de un anume tip este definită prin lumile specifice în care el se regăsește pe sine. Dată fiind această depedență reciprocă dintre sine și context, nu există nici un mod de a distinge un subiect de obiectele brute pe care se presupune că el caută să le reprezinte.

Lumea cotidianului este totdeauna o lume publică. Inteligibilitatea sa este constituită prin articulările lingvistice ale unei comunități istorice (acei „ei"). În calitate de context al interpretărilor standardizate, publicul predefinește moduri posibile de înțelegere a oamenilor și a echipamentului. Întrucât noi suntem „în afara noastră", având legături cu lucrurile în acord cu liniile călăuzitoare ale unei „înțelegeri a ființei" deprinsă în comun, noi suntem prinși într-un cerc HERMENEUTIC, fără nici un acces la un DAT neinterpretat. Dar faptul că lumea și implicările noastre sunt deja inteligibile sugerează că nu este nevoie de o explicație filosofică a opiniilor și practicilor noastre. Ca și modelul subiect/obiect, preocuparea pentru fundamente apare numai când există o „cădere" din întreținerea legăturilor noastre cotidiene cu lucrurile. Numai atunci când entitățile ne sfidează ca obiecte „la îndemână" lipsite de sens, brute, putem ajunge să ne privim pe noi înșine ca simpli spectatori strângând date despre elemente independente de noi. Totuși, de vreme ce această poziție specializată a reflecției teoretice este derivată din a-fi-în-lume, ea nu poate avea implicații mai ample pentru captarea predicației noastre epistemice cotidiene.

Heidegger din perioada târzie discreditează vestigiile umanismului, în *Ființă și timp* și descrie deopotrivă Dasein-ul și entitățile mundane ca

7 Engl.: average everydayness (N.t.)

8 Engl.: dealings (N.t.)

fiind generate prin manifestările ființei însăşi. Epistemologia este tratată ca parte a tehnologiei, ca tendința vestică de a trata realitatea ca pe o „viziune asupra lumii", aflată la îndemâna investigației şi utilizării noastre. Antidotul pentru tehnologie este descris ca un tip special de "laissez-faire" înțelept, prin care nu se mai încearcă să se capete stăpânirea asupra lucrurilor.

SCRIERI

Sein und Zeit, Tübingen, 1927; Being and Time, Harper and Row, New York, 1962, trad. J. Macquarrie şi E. Robinson.

„Die Zeit des Weltbildes", *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954; „The age of the world picture", în *The Question Concerning Technology and Other Essays*, Harper Colophon, 1977, 115-54, trad. W. Lovitt.

BIBLIOGRAFIE

Guignon, C., *Heideger and the Problem of Knowledge*, Hackett, Indianapolis, 1983.

Okrent, M., *Heidegger's Pragmatism: Understanding, Being, and the Critique of Metaphysics*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1988.

Olafson, F. A., *Heidegger and the Philosophy of Mind*, Yale University Press, New Haven, 1987.

CHARLES GUIGNON [C.Ş.]

Hempel, Carl Gustav

(1905-1997)[9] Născut în Orianienburg, Germania, Hempel a studiat matematica şi fizica, precum şi filosofia, la universitățile din Götingen, Heidelberg şi Berlin. După o scurtă perioadă de cercetare în Europa, Hempel a emigrat în Statele Unite şi a predat la Yale, Princeton şi Pittsgurgh.

Hempel a fost puternic influențat de filosofii pozitivişti de la începutul secolului douăzeci, în special de Reichenbach, Schlick şi Carnap şi a devenit un reprezentant proeminent al perspectivei POZITIVISMULUI LOGIC asupra cunoaşterii, limbajului şi ştiinței. Deşi a rămas, în mare, în cadrele empiriste şi ştiințifice ale pozitivismului, el a fost şi un critic intern extrem de eficient al exceselor pozitiviste. Numeroasele sale scrieri, binecunoscute pentru luciditatea lor şi pentru argumentarea judicioasă, au avut o mare contribuție în procesul de transformare a pozitivismului şi de integrare a acestuia în curentul principal al filosofiei lumii anglo-saxone.

Opera timpurie a lui Hempel asupra criteriului pozitivist al înțelesului (vezi VERIFICAȚIONISM) a contribuit la liberalizarea doctrinei pozi-

9 Am actualizat în mod tacit informația prezentă în versiunea engleză. C. G. Hempel a murit pe data de 9 noiembrie, 1997. (N. t.)

tiviste cu privire la ceea ce are „semnificație cognitivă". Vederile sale de maturitate asupra înțelesului au ajuns să încorporeze un element holist important: teoriile științifice în întregime trebuie să fie considerate unitățile ultime de semnificație cognitivă, și doar atunci când o teorie este luată împreună cu „sistemul său interpretativ" (i. e., un set de enunțuri în care apar atât termeni „teoretici", cât și „observaționali") se poate vorbi cu sens despre conținutul său empiric.

Hempel a fost printre primii care au construit definiții precise pentru expresii precum „evidența e confirmă ipoteza h", precum și pentru alte concepte înrudite. Abordarea sa a fost în mare măsură formală și sintactică. Celebrul său „Paradox al corbilor", privitor la confirmarea prin „instanțe pozitive" a generalizărilor, a inspirat o dezbatere activă de-a lungul anilor, în teoria confirmării (vezi PARADOXUL LUI HEMPEL).

Cea mai influentă realizare a lui Hempel, de departe, privește natura explicației științifice. Potrivit concepției sale despre explicație, concepția „subsumării la legi", producerea unui eveniment este explicată prin subsumarea acelui experiment față de o lege generală. Atunci când legile sunt deterministe, explicația ia forma unui argument deductiv, având ca premise legile și enunțurile condițiilor ce preced evenimentul, iar drept concluzie, un enunț potrivit ce descrie evenimentul de explicat. Explicațiile conforme cu acest model deductiv sunt numite „explicații deductiv-nomologice". Hempel a aplicat acest model explicațiilor din istorie, explicațiilor acțiunilor omenești și explicațiilor funcționale din biologie și științele sociale.

Abordarea lui Hempel permite, de asemenea, existența „explicațiilor statistice", explicații în care sunt folosite legi statistice sau probabiliste, pentru a arăta că evenimentul de explicat este făcut de premisele explicative, extrem de probabil și nu necesar. Natura constrângerilor precise ce trebuie impuse asupra acestui „model statistic" a devenit un subiect pentru multe discuții productive în filosofia științei din ultimele trei decenii, dând naștere la numeroase modele alternative.

Există două idei centrale subiacente operei lui Hempel cu privire la explicație: prima, explicația sau înțelegerea științifică, nu este doar o chestiune de „satisfacție intelectuală", ci trebuie să aibă o bază testabilă, obiectivă; a doua, condiția testabilității trebuie să fie implementată prin cerința că o explicație acceptabilă trebuie să arate că ne putem în mod rațional aștepta la producerea fenomenului de explicat, pe baza informațiilor conținute în premisele explicative.

vezi și BAYESIANISM, EXPLICAȚIE

SCRIERI

Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science, Chicago University Press, Chicago, 1952.

Aspects of Scientific Explanation, Free Press, New York, 1965. Acest volum include cele mai multe din articolele filosofice importante ale lui Hempel.

Philosophy of Natural Science, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1966.

JAEGWON KIM [G.Ş.]

hermeneutică

Teoria interpretării, care se originează în preocupări mai vechi pentru exegeza textului, se ocupă astăzi mai puţin de aspecte privind corectitudinea interpretărilor şi mai mult de problema ontologică: Ce este fiinţa entităţii care deţine o înţelegere a ei însăşi şi a lumii sale? Conform hermeneuticii ontologice, oamenii sunt fiinţe ce se autoconstituie. Noi suntem ceea ce facem din noi înşine, în cursul activităţilor noastre. Mai mult, întrucât noi avem a face cu lucrurile în cadrul chestiunilor noastre practice, avem totdeauna o „preînţelegere" a modului în care lucrurile contează în familiara lume a vieţii. Acest „know-how" tacit, încastrat în practicile noastre şi făcut accesibil în limbaj este primordial în raport cu cunoaşterea propoziţională explicită. Nu poate exista nici o ieşire din acest fond împărtăşit, atotpătrunzător, al înţelegerii, pentru a dobândi accesul la faptele brute sau la datele neutre ce ar putea întemeia interpretările noastre. Suntem prinşi într-un „cerc hermeneutic": noi prindem lumea în termenii componentelor ei, dar putem prinde lucrurile din lume doar în termenii stăpânirii noastre primare asupra reţelei de semnificaţie a lumii ca întreg. Cu toate acestea, pentru noi, cei „din interior", iniţiaţi în practicile unei culturi istorice, lumea este deja inteligibilă. Ca rezultat, problemele epistemologiei tradiţionale sunt subiecte pentru investigaţiile „regionale" specializate care nu au nici o consecinţă mai amplă pentru practicile şi opiniile noastre obişnuite.

Vezi şi ŞTIINŢĂ SOCIALĂ.

BIBLIOGRAFIE

Gadamer, H.-G., *Truth and Method* (1960), Crossroad, New York, 1989, trad. J. Weinsheimer şi D. G. Marshall.
Heidegger, M., *Being and Time* (1927), Harper and Row, New York, 1962, trrad. J. Macquarrie and E. Robinson.
Hiley, D., Bohman, J. şi Schusterman, R., ed., *The Interpretive Turn*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1991.

CHARLES GUIGNON [C.Ş.]

Hintikka, Jaakko (1929-)

Filosof finlandez. Hintikka are contribuţii importante în multe arii ale cercetării filosofice, incluzând logica, epistemologia, filosofia limbajului, filosofia ştiinţei şi istoria filosofiei.

În lucrările sale timpurii *Forme normale distributive* (Distributive Normal Forms, 1953) şi „Formă şi conţinut în teoria cuantificării" („Form and Content in Quantification Theory", din *Two Papers on Symbolic Logic*, 1955), Hintikka a dezvoltat două teorii logice, pe care le-a aplicat mai târziu în multe domenii variate: teoria formelor normale distributive,

pentru teoria cuantorilor, şi teoria seturilor de modele, care oferă metode de validare întemeiate semantic, pentru teoria cuantorilor şi logicile modale.

În articolul său din 1956, „Modalitate ca multiplicitate referenţială" (Modality as Referential Multiplicity), Hintikka a argumentat că contextele intensionale presupun o multiplicitate de scenarii sau lumi posibile în care referinţele expresiilor lingvistice pot varia. Acest articol reprezintă una dintre primele formulări ale aşa-numitei semantici a lumilor posibile. În cartea sa din 1962, *Cunoaştere şi opinie* (Knowledge and Belief), Hintikka a elaborat o logică modală explicită pentru conceptele de cunoaştere şi de opinie, utilizând metoda seturilor de modele, şi a aplicat-o la diferite probleme conceptuale din epistemologie, printre care şi problema lui „a şti că ştii" şi PARADOXUL LUI MOORE al lui „a spune şi a nu crede"". Această lucrare a deschis un virtual domeniu nou de cercetare logică, logica epistemică. Această logică constituie baza teoriei lui Hintikka a întrebărilor şi răspunsurilor, în care întrebările sunt interpretate ca imperative (sau solicitări) epistemice. El a aplicat această teorie la metodologia dobândirii cunoaşterii, în special la metoda ştiinţifică. M modelul pentru cercetare bazat pe teoria întrebărilor care a rezultat de aici evidenţiază rolul inferenţei, al observaţiei, al experimentului şi al strategiei în cercetare. (vezi CĂUTAREA CUNOAŞTERII PRIN PUNERE DE ÎNTREBĂRI; TEZA KK).

Cu ajutorul formelor normale distributive, Hintikka a definit noi măsuri (measures) ale probabilităţii pentru limbajele de ordinul întâi, care depăşesc unele dificultăţi tradiţionale din logica inductivă. Aceste unităţi de măsură pot atribui probabilităţi pozitive ipotezelor generale non-triviale chiar şi în universuri infinite şi ne dau astfel posibilitatea de a studia generalizarea inductivă în cadrul teoriei probabiliste a confirmării. Analog, Hintikka a definit măsuri pentru informaţie.

El a arătat că anumite forme de inferenţă deductivă furnizează informaţii noi (în sensul cât se poate de obiectiv pe care îl dă el „informaţiei"), stabilind astfel o distincţie interesantă între raţionamente inductive „analitice" şi „sintetice". Astfel, Hintikka a elucidat şi parţial a reabilitat concepţia lui Kant despre caracterul sintetic al raţionamentului matematic (vezi CUNOAŞTERE MATEMATICĂ).

Mare parte din contribuţia lui Hintikka în semantica limbajului natural se bazează pe cadrul teoretic general numit semantica teoriei jocurilor. Predecesorul filosofic al acestei semantici este ideea lui WITTGENSTEIN de joc de limbaj, însă Hintikka concepe jocurile semantice ca jocuri în sensul precis al teoriei matematice a jocurilor şi ca jocuri de verificare, şi nu ca jocuri jucate prin realizarea unor acte lingvistice. Semantica teoriei jocurilor s-a dovedit a fi un instrument extrem de util pentru studiul limbajului natural, atât ca o concepţie generală despre sens, cât şi ca un mijloc pentru soluţionarea unor probleme particulare (de exemplu, probleme privind coreferenţialitatea).

Deşi Hintikka a avut contribuţii în domenii variate, opera sa manifestă o mare unitate conceptuală şi teoretică. Aceasta se datorează în parte metodelor logice şi semantice pe care le utilizează, în parte caracterului transcendental (în sens kantian) al filosofiei sale. Hintikka a subliniat rolul activităţilor omeneşti guvernate de norme în cunoaştere şi în reprezentarea cognitivă: concepţia sa despre sens, bazată pe teoria jocurilor, este un exemplu în acest sens. Se poate considera că structurile acestor activităţi furnizează aspectele sintetice a priori ale cunoaşterii noastre. În această privinţă, filosofia lui Hintikka este kantiană în spirit.

SCRIERI

„Distributive Normal Forms in the Calculus of Predicates", *Acta Philosophica Fennica* 6, 1953.

„Two Papers on Symbolic Logic", *Acta Philosophica Fennica* 8, 1955.

Knowledge and Belief: An Introduction to the Logic of the Two Notions, Cornell University Press, Ithaca, NY, 1962.

Models for Modalities, Reidel, Dordrecht, 1969.

Logic, Language Games, and Information, Oxford University Press, Oxford, 1973.

Knowledge and the Known : Historical Perspectives in Epistemology, Reidel, Dordrecht, 1974.

The Intentions of Intentionality and Other New Models for Modalities, Reidel Dordrecht, 1975.

„The Semantics of Questions and the Questions of Semantics", *Acta Philosophica Fennica*, 28, 4, 1976.

împreună cu J. Kulas: *The Game of Language: Studies in Game Theoretical Semantics and Its Applications*, Reidel, Dordrecht, 1983.

BIBLIOGRAFIE

Bogdan, R.J. (ed.), *Jaakko Hintikka*, Reidel, Dordrecht, 1987.

Philosophia II, 1-2, 1982.

RISTO HILPINEN

Hobbes, Thomas (1588-1679)

Filosof şi gânditor politic englez. Epistemologia lui Hobbes nu este doar o tratare despre natura şi sursele cunoaşterii; este şi o teorie despre valorile relative ale diferitelor tipuri de cunoaştere şi, în special, despre valoarea de excelenţă a cunoaşterii ştiinţifice. Cele două tipuri principale de cunoaştere pe care le recunoaşte el sunt diferit etichetate în diferitele lui scrieri. Uneori, ca în relativ timpuria lucrare *Elemente de drept* (Elements of Law, 1640), el vorbeşte, pe de o parte, despre „cunoaştere originară" („knowledge original") şi, pe de altă parte, despre ştiinţă (Tonnies, 1889, p. 24); în altă perioadă, ca în *Leviathan* (1651), el distinge

între cunoaşterea faptului şi cunoaşterea consecinţei (*Molesworth,* 1839-45, vol. 3, p. 71). În esenţă, este aceeaşi distincţie în ambele locuri. Cunoaşterea originară sau cunoaşterea faptului constituie înregistrarea de către simţuri a unui accident sau a unei proprietăţi a unui obiect, într-un anumit moment. Este o cunoaştere uşor dobândită, dar este şi parţială - atinge doar vreun obiect local sau altul— şi trecătoare—durează doar atâta timp cât există urme ale ei în imaginaţie. Poate fi şi idiosincratică, reflectând particularităţile punctului de vedere sau ale experienţei unei persoane. Cunoaşterea originară nu este, în mod necesar, amestecată sau incipientă: în timp ea îi face capabili pe oameni să recunoască un accident sau o proprietate ca fiind semn al alteia şi, în acest fel, să înregistreze regularităţi în experienţă. Însă, cunoaşterea originară nu ne previne în legătură cu nici o conexiune cauzală sau necesară între proprietăţi sau fapte şi este de aşteptat ca seria regularităţilor pe care le dezvăluie să fie foarte redusă.

Cunoaşterea ştiinţifică depăşeşte unele dintre aceste limitări. Ea atinge într-adevăr conexiunile cauzale. Este, de asemeni, generală, sinoptică, necontroversată, bine adaptată comunicării la un anumit moment şi potrivită pentru păstrarea de-a lungul timpului. Cheia superiorităţii ei faţă de cunoaşterea originală este mediul ei lingvistic. În timp ce mediul cunoaşterii originare este sensul, cunoaşterea ştiinţifică presupune existenţa numelor, modul de combinare a lor în judecăţi şi modurile de combinare a judecăţilor adevărate în demonstraţii (*Molesworth,* vol.3, p. 35). Numai faptul de a avea la dispoziţie numele ne oferă un mijloc de a păstra informaţiile senzoriale dincolo de durata redusă a lor, în creierul unei persoane. Numele sunt un sprijin vital pentru memorie şi ne ajută să facem posibilă comunicarea cunoaşterii originare. De asemeni, ele îi fac capabili pe oameni să reprezinte clase întregi de lucruri, pe baza similitudinilor între câtiva membri ai clasei observaţi.

Judecăţile ce corelează nume generale ne permit să raţionăm despre lucrurile despre care nici nu am putea avea gânduri în absenţa limbajului, anume a relaţiilor dintre clase. Datorită acestor „judecăţi universale", noi suntem capabili să concepem adevăruri despre relaţiile dintre clase, de exemplu, toate triunghiurile şi toate figurile ale căror unghiuri interioare însumează două unghiuri drepte: datorită demonstraţiilor prin judecăţi universale noi suntem capabili şi să înregistrăm relaţiile de dependenţă dintre asemenea adevăruri, iar aceasta constituie cunoaşterea universală. Ştiinţa, aşa cum se exprimă Hobbes în *Leviathan,* este cunoaşterea consecinţei unei afirmaţii asupra altei afirmaţii (*Molesworth,* vol. 3, p. 71). Ea este cunoaşterea a ceea ce decurge din ceva sau a ceea ce e cauzat ori făcut necesar prin ceva (cf. *Molesworth,* vol. 1, p. 3). Pentru Hobbes, modelul ştiinţei era reprezentat de lucrarea lui Euclid, *Elementele,* în care concluzii informative şi chiar surprinzătoare se arată a fi consecinţe îndepărtate ale axiomelor şi postulatelor incontestabile şi evidente (*vezi* GEOMETRIE). El mai admiră şi scrieri de fizică, precum cele ale lui

Galilei, care au prezentat demonstrațiile științifice drept exerciții în geometria aplicată. Hobbes privea simplele catalogări sau înregistrări ale rezultatelor științifice, asupra cărora insista Bacon prin metoda lui, ca fiind doar opere de istorie naturală, inferioare științei naturale ori filosofiei. Motivul era că acestea nu făceau decât să listeze faptele, nu și să găsească principiile și axiomele din care derivau faptele pe care le înregistrau. Experimentaliștii, care erau responsabili pentru conținuturile înregistrărilor, nu erau, la rândul lor, chiar oameni de știință, pentru că lor le lipsea înțelegerea demonstrativă cerută de știință (*Molesworth*, vol. 4, pp. 436-7). La fel stăteau lucrurile și cu meseriașii, inginerii sau artizanii ce avea pregătire în asemenea științe aplicate, cum ar fi construirea de fortificații: deși ei au căpătat credit pentru produsele lor, matematica a fost într-adevăr cea care a dat naștere acestor produse (*Molesworth*, vol. 3, p. 75).

Cunoașterea științifică, ar putea depăși mai mult decât limitările cunoașterii originale; ea s-ar putea opune unora dintre evaluarile distorsionate pe care le sugerează pasiunile. Cu alte cuvinte, ea ar putea îmbunătăți practica preștiințifică de a distinge ce e bun de ce e rău (bad) sau de a distinge binele de stricăciune (evil), în funcție de ceea ce creează plăcere sau durere. Hobbes a considerat că ideea că ideea că practica nu este demnă de încredere nu necesită să fie demonstrată. El subliniază că ceva plăcut este bun doar în relație cu ocazia și constituția celui care are experiența plăcerii (cf. *Molesworth*, vol. 3, pp. 40-1). O persoană poate considera plăcut un lucru într-o singură ocazie și-l poate numi „bun", pentru ca mai târziu să se răzgândească (*Molesworth*, vol. 2, p. 196; vol. 3, p. 146). Și exact același lucru pe care cineva îl numește „bun" într-o anumită ocazie poate fi numit „rău" în aceeași ocazie, de către o altă persoană. Atunci, nu ne putem aștepta ca experiențele plăcerii și durerii să genereze valorizări consistente de-a lungul timpului sau între oameni. Mai mult, astfel de experiențe pot sugera evaluări ce pot fi dezmințite. Ceea ce pare că merită evitat pentru că este neplăcut poate să se dovedească a merita să fie suportat, dacă luăm în considerare mai multe lucruri, iar ceva care pare a merita să fie urmărit pentru că este mulțumitor ar putea să nu merite, într-adevăr, să fie urmărit, atunci când toate considerațiile relevante, inclusiv consecințele calculabile, sunt cântărite. Pentru a oferi câteva ilustrări extrase din domeniul politicii, faptul de a simți neplăcerea pierderii propriei libertăți sub o anumită guvernare nu ne arată, prin el însuși, că pierderea libertății este rea și trebuie evitată (*Tonnies*, pp. 138-40; *Molesworth*, vol. 2, pp. 126-9).Poate că este acceptabil că pierderea libertății e neplăcută, atunci când se iau în considerare consecințele neplăcute ale îngrădirii libertății oricui. La fel, faptul că pe oameni îi animă concurența dintre ei și îi satisface considerabil reușita nu înseamnă că a concura și a reuși sunt bune în mod nespecificat: dimpotrivă, o cunoaștere a consecințelor concurenței și reușitei poate arăta că, în urma unei cântăriri, ele nu sunt, în definitiv,

bune. Ceea ce Hobbes numeşte ştiinţă civilă (civil science) sau ştiinţă a politicii este, în mare parte, o doctrină pentru corectarea evaluărilor naive, în lumina unei cunoaşteri a consecinţelor.

Una dintre trăsăturile cele mai frapante ale explicaţiei lui Hobbes asupra cunoaşterii ştiinţifice este lauda extravagantă a avantajelor ei. El susţine în mod repetat în scrierile lui că, dacă nu ar fi conţinut filosofia naturală şi geometria, existenţa umană ar fi fost lipsită de bunăstare. De rezultatele navigaţiei, arhitecturii şi agriculturii - principalele ingrediente ale „traiului confortabil", aşa cum ştia el şi contemporanii săi - s-ar fi profitat mult mai puţin, dacă s-ar mai fi întâmplat asta, iar viaţa ar fi fost redusă la „simplitatea frustă a antichităţii" (*Molesworth*, vol. 2, p. iv). Aceasta nu pentru că filosofia naturală şi geometria ar fi fost capabile singure să furnizeze cea mai bună viaţă de care erau în stare oamenii: ele nu ofereau securitate. Era nevoie de o ramură distinctă a ştiinţei - o ştiinţă a societăţii civile[10] - pentru a păstra în siguranţă prosperitatea materială, iar viaţa însăşi nu ar fi fost pierdută în război - ca revers la o viaţă care ar fi fost „solitară, săracă, primejdioasă mizeră, brută şi scurtă" (*Molesworth*, vol. 3, p. 113). Aşadar Hobbes nu a susţinut că toate lucrurile bune din lume se datorau filosofiei naturale şi geometriei, dar a considerat că ştiinţa, de un gen sau altul, îi face pe oameni să înflorească sau măcar previne deteriorarea vieţii umane.

Deşi Hobbes crede că fiinţele umane au nevoie de ştiinţă pentru a trăi bine, el neagă faptul că ştiinţa le este naturală fiinţelor umane. Toate capacităţile pe care le reclamă ştiinţa - de la o pricepere în instituirea adecvată a numelor, la o capacitate de a dezvolta sau a urma un lung traseu al raţionării - pot fi dobândite doar cu mare efort şi, probabil, doar de către câţiva. Poate că e surprinzător pentru un filosof care crede că fiinţele umane nu sunt create, prin natura lor, ca să descopere cauzele naturale sau să trăiască în conformitate cu concepţiile clare de bine şi dreptate. Hobbes nu se confruntă niciodată cu argumentele sceptice care sugerează că limitările intelectuale umane plasează totdeauna o ştiinţă naturală autentică sau o ştiinţă civilă ori morală autentică, dincolo de pătrunderea noastră.

El cunoştea, cu siguranţă, asemenea argumente şi încercările de a le respinge, de pe la 1600. El a fost un prieten apropiat al lui Marin Mersenne şi Pierre Gassendi, cărora le-a publicat tratate asupra scepticismului începând din 1620 şi a fost unul dintre primii cititori ai *Meditaţiilor* lui DESCARTES, numărându-se printre cei câţiva aleşi să aducă Obiecţiile (al treilea set de obiecţii îi aparţine) la această lucrare, înainte de publicarea ei. Totuşi, comentariile sale extrem de succinte asupra Meditaţiei întâi arată că el nu era mişcat de ipotezele sceptice desfăşurate acolo şi probabil că nu le-a apreciat noutatea. În propriile scrieri publicate, abia dacă apare vreo menţiune a scepticismului filosofic,

---

10 Engl.: a science of bodies politic or civil science (N.t.)

ca să nu mai·vorbim de vreo investigaţie sau respingere a lui. Poate că el nu a simţit nevoia să-şi revendice încrederea în posibilitatea ştiinţei împotriva scepticismului: el a crezut într-un tip destul de modest de ştiinţă naturală şi într-o nepretenţioasă ştiinţă civilă. Împreună cu mulţi autori de la 1600, Hobbes a susţinut că ipotezele propuse de o fizica modernă nu ar putea fi demonstrate, în mod concludent, ca fiind adevărate, întrucât nu ar exista nici un rezultat natural pe care să nu-l fi putut produce un Dumnezeu omnipotent, în mai multe feluri. Ca atare nu se punea în discuţie o fizică ce încerca să arate că un rezultat dat nu ar putea decât să fie produs într-un anumit mod. Şi totuşi, acesta era tipul de fizică împotriva căreia erau în primul rând îndreptate argumentele sceptice. Hobbes a crezut într-adevăr că erau posibile o geometrie analitică şi o mecanică pură, pentru că rezultatele cu care aveai de-a face în acele ştiinţe erau mai degrabă artefacte umane, decât divine. Însă fizica era mai puţin certă decât acele ştiinţe. Urmărind doar să arate ce ar fi putut produce fenomenele naturale, ea era, după standardele sceptice, suficient de modestă. Nu avea pretenţii la a fi concluzivă. Filosofia civilă a lui Hobbes avea astfel de pretenţii, dar într-un mod justificat, în opinia lui Hobbes, de vreme ce, spunându-ne cum să creăm şi să menţinem pacea, ea nu a urmărit un fenomen natural, independent de voinţa noastră, până la o cauză la fel de independentă; ea a urmărit ceva ce depinde de voinţa noastră - şi anume pacea - până la precepte ce pot guverna voinţa şi a motivat voinţa pentru a accepta preceptele. În acest fel nu a încercat să transceandă ordinea lucrurilor ce erau accesibile ştiinţei demonstrative.

Vezi şi SCEPTICISM, MODERN.

SCRIERI

English Works of Thomas Hobbes, 11 vol., J. Bohn, Londra, 1839-45, ed. Sir W. Molesworth.

Thomas Hobbes Malmesburiensis Opera Philosophica quae Latine scripsit omnia, 5 vol., J. Bohn, Londra, 1839-45, ed. Sir W. Molesworth.

The Elements of Law, Marshall and Simpkin, Londra, 1889, ed. F. Tonnies.

Noi ediţii sunt publicate de Clarendon Press, sub coordonarea lui N. Malcolm şi, în franceză, de Vrin, sub coordonarea lui Y.-C. Zarka.

BIBLIOGRAFIE

Jessop, T. E., *Thomas Hobbes*, Longmans, Londra, 1960.

Laird, J., *Hobbes*, Ernest Benn, Londra, 1934.

Peters, R., *Hobbes*, Penguin, Harmondsworth, 1956.

Reik, M., *The Golden Lands of Thomas Hobbes*, Wayne State University Press, Detroit, 1977.

Robertson, G. C., *Hobbes*, Blackwood, Edinburgh, 1886.

Sorell, T., *Hobbes*, Routledge, Londra, 1986.

Spragens, T., *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*, University Press of Kentucky, Lexington, 1973.

Taylor, A. E., *Hobbes*, Constable, Londra, 1908.

Tuck, R., *Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 1989.

Husserl, Edmund (1859-1938)

Filosof german. Husserl a fost creatorul FENOMENOLOGIEI, prin lucrările sale, *Investigații logice* (1900-1901), *Idei* (1913) și lucrări mai târzii. S-a născut în Moravia, a obținut doctoratul în matematică, lucrând cu Weierstrass, iar apoi s-a orientat spre filosofie sub influența lui Franz BRENTANO. A preluat preocupările acestuia față de intenționalitate și le-a dezvoltat în cadrul a ceea ce urma să fie fenomenologia. După o încercare de a găsi fundamentele matematicii în psihologie, în *Filosofia aritmeticii* (Philosophie der Arithmetik) (vol. I, 1891; volumul II nu a mai apărut), a renunțat la PSIHOLOGISM și a început, în jurul lui 1895, să lucreze la *Investigațiile logice*, prima sa operă fenomenologică. Primul volum este o critică a psihologismului. Al doilea constă în șase studii asupra noțiunilor logice de bază. În 1906 lui Husserl i-a venit ideea reducției transcendentale - sau EPOCHE - și a dezvoltat fenomenologia într-o direcție „idealistă". *Idei* este prima lucrare care oferă o prezentare integrală și sistematică a fenomenologiei. Husserl distinge aici între atitudinea naturală și atitudinea transcendentală sau fenomenologică. Atitudinea naturală o avem atunci când avem de-a face cu obiectele din lumea înconjurătoare: obiecte fizice, evenimente, acțiuni, persoane și diferitele trăsături ale acestor lucruri (forma lor, culoarea, etc.). Aceste din urmă trăsături, ce pot fi împărtășite de mai multe obiecte, sunt numite de Husserl ESENȚE sau eidos-uri. Esențele sunt studiate în cadrul științelor eidetice, dintre care matematica este cea mai dezvoltată. Fenomenologia este pentru Husserl un studiu al unui domeniu diferit de obiecte, noemele, trăsăturile care fac ca starea de conștiință să fie conștiință a obiectelor. Ajungem la aceste trăsături prin intermediul unui gen special de reflecție asupra propriei noastre conștiințe, EPOCHE.

Noțiunea de noemă este o noțiune cheie pentru înțelegerea fenomenologiei lui Husserl. Brentano a caracterizat intenționalitatea ca „direcționare către un obiect". Această caracterizare poate funcționa atunci când un act are un obiect, dar conduce la probleme în cazul actelor care eșuează de la a avea un obiect, cum e cazul halucinațiilor sau al oamenilor care se gândesc la Pegas. În loc să caracterizeze intenționalitatea prin apel la un obiect către care este direcționată conștiința noastră, Husserl se concentrează asupra trăsăturilor conștiinței care fac ca actele noastre să fie ca și când ar avea un obiect. Noema este colecția tuturor acestor trăsături de tip „ca și când ar avea". Noemele sunt înrudite cu obiectele din „a treia lume", ale lui FREGE, adică cu înțelesurile expresiilor lingvistice. Potrivit lui Husserl, „noema nu este altceva decât o generalizare a noțiunii de înțeles (Bedeutung) la domeniul tuturor actelor" (Idei, III, 89, 2-4). Tot așa cum cineva poate da seama de folosirea cu sens a expresiilor ce nu reușesc să refere, distingând între înțelesul unei expresii și referința sa, tot astfel, potrivit lui Husserl, distincția dintre noema unui act și obiectul acestuia ne poate ajuta să depășim problema lui Brentano a actelor fără un obiect.

Noema are două componente: primul, „înțelesul obiect", care integrează diferitele componente ale experienței noastre în experiențele diferitelor trăsături ale unui obiect și al doilea, componentul „thetic", care diferențiază actele de diferite genuri, de ex., actul de a percepe un obiect de actul de reamintire a lui sau de a gândi despre el. În actele percepției noema pe care o putem avea se restrânge la ceea ce se petrece la suprafața noastră senzorială, dar restrângerea nu ne îngustează posibilitățile doar la una. Astfel, într-o situație dată pot percepe un om, dar mai târziu să realizez că era o păpușă, cu schimbarea corespunzătoare a noemei. O astfel de schimbare de noemă este întotdeauna posibilă, corespunzând faptului că percepția este totdeauna failibilă. Aceste condiții de limitare ce constrâng noema pe care o avem sunt numite de Husserl hyle. Acestea nu sunt obiecte a căror experiență o avem, ci sunt experiențe de genul acelora pe care le avem de obicei atunci când organele noastre de simț sunt afectate, dar pe care le-am putea avea și în alte cazuri - sub influența febrei sau a drogurilor, de exemplu.

Spre deosebire de înțelesul expresiilor lingvistice, noemele, așa cum sunt de obicei concepute, sunt obiecte bogate, cu un pattern inepuizabil al componentelor. Acestea sunt în mare sedimentări ale experienței trecute și sunt, într-un grad înalt, dependente de cultură. Ele sunt influențate de viața noastră împreună cu alți subiecți, în cadrul căreia ne adaptăm reciproc unul la celălalt și ajungem să concepem lumea drept o lume comună în care trăim cu toții, dar pe care o experimentăm din perspective diferite. Această adaptare (Einfühlung) a fost studiată pe larg de către mulți din studenții lui Husserl, în special de către Edith Stein. Lumea comună, așa cum avem experiența ei, este numită de Husserl lumea vieții. Aceasta este tema principală a ultimei sale mari lucrări, *Criza științelor europene*, din care o parte a fost publicată în 1930. Concepția lui Husserl despre lumea vieții a devenit importantă pentru metodologia disciplinelor umaniste și a științelor sociale, în mare, pentru că oferă un cadru pentru discutarea perspectivei subiective și a multelor caracteristici ale modului nostru de a structura lumea de care nu suntem conștienți, de ex., diversele caracteristici ale culturii în care am crescut.

Începând din 1917, Husserl a devenit din ce în ce mai interesat de rolul corpului și al activităților umane în cadrul modului în care structurăm lumea. Aceste idei se repetă, în versiuni diferite, în existențialismul lui HEIDEGGER și în fenomenologia lui MERLEAU-PONTY. Sartre a fost de asemenea puternic influențat de către Husserl, în particular, prin ideea că împrejurimile noastre materiale nu determină în mod unic noema noastră. Sartre a dezvoltat această idee într-o filosofie a libertății.

Husserl a murit în Freiburg, la timp cât să nu fie trimis într-un lagăr de concentrare (fiind evreu). Familia sa, biblioteca și toate cele 40.000 de pagini ale sale rămase în manuscris au fost salvate din Germania de către franciscanul Van Breda, care a pus bazele arhivei Husserl din Louvain, unde materialul este acum accesibil cercetătorilor.

SCRIERI

Logische Untersuchungen I-II, în Husserliana (ediția standard a operelor lui Husserl), The Hague, Martinus Nijhoff, volumele 18-19, trad. J. N. Findlay, *Logical Investigations*, 2 volume, Routledge and Kegan Paul, Londra, 1970.

Ideen I-III, în Husserliana, vol. 3-5, Cartea I, trad. F. Kersten, *Ideeas*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1982.

Formale und transzendentale Logik, în Husserliana, vol. 17, trad. D. Cairns, *Formal and Transcendental Logic*, The Hague, Martinus Nijhof, 1969.

Kartesianische Meditationen, în Husserliana, vol. 1, trad. D. Cairns, *Cartesian Meditations*, The Hague, Martinus Hijhoff, 1960.

Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, în Husserliana, vol. 6, trad. D. Carr, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston Ill, 1970.

BIBLIOGRAFIE

Bell, D., *Husserl*, Routledge, Londra, 1990.

Dreyfus, H., *Husserl, Intentionality and Cognitive Science*, MIT Press, Cambridge, MA, 1984.

Miller, I., *Husserl, Perception and Temporal Awarness*, MIT Press, Cambridge, MA, 1985.

Mohanty, J., *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1985.

Smith, D. and McIntyre, R., *Husserl and Intentionality: a Study of Mind, Meaning and Language*, Reidel, Dordrecht, 1982.

DAGFIN FØLLESDAL [G.Ș.]

Indice de termeni

Cele aproximativ 250 de articole ale dicţionarului acoperă nu numai temele şi conceptele epistemologiei, ci şi concepte ale unor discipline apropiate, cu relevanţă pentru epistemologie, cum sunt concepte ale logicii (deducţie, inducţie, argument, paradox), ale filosofiei minţii (percepţie, memorie, informaţie, intenţionalitate) sau ale metafizicii formale (existenţa, calităţi primare şi calităţi secundare). Sunt caracterizate marile tipuri de cunoaştere cum sunt cunoaşterea perceptivă, cunoaşterea propoziţională, cunoaşterea matematică, istorică şi fenomenologică, cunoaşterea filosofică, religioasă şi paranormală. Un număr de articole sunt consacrate varietăţilor epistemologiei: epistemologia ştiinţelor naturii, a ştiinţelor sociale, epistemologia genetică, epistemologia naturalizată. Este prezentată tema filosofică desemnată astăzi prin expresia „moartea epistemologiei". Un loc important îl ocupă prezentarea principalelor curente şi orientări epistemologice ale trecutului şi prezentului: empirism, raţionalism, apriorism, solipsism, realism, pragmatism, instrumentalism, fizicalism, scepticism, fundaţionalism, coerentism, internalism şi externalism. În articole cuprinzătoare sunt prezentate contribuţiile marilor precursori ai epistemologiei contemporane -- Platon, Aristotel, Descartes, Locke, Hume, Kant, Mill, Pierce – precum şi relevanţa pentru epistemologie a operei unor gânditori ai secolului XX ca E. Husserl, M. Heidegger, B. Russel, G. Moore, L. Wittgenstein, H. G. Gadammer, M. Foucault, J. Habermas.

Mircea Flonta

ISBN 973-9419-10-0